حوارات معاصرة في الفلسفة والسياسة والفكر

Dialogues in philosophy

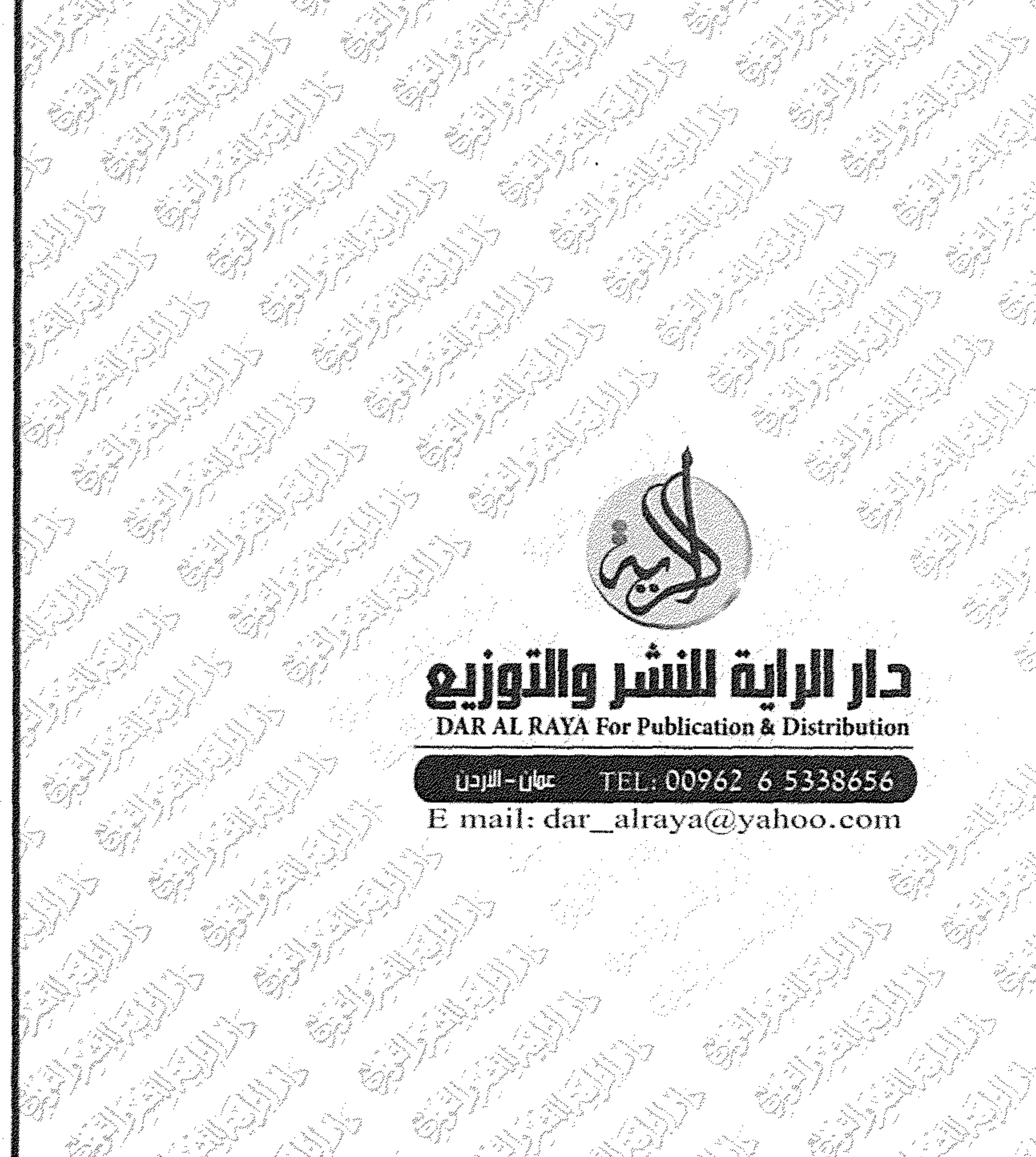
نور الدين احمد علوش







دار الراية للنشر والتوزيع
DAR AL RAYA For Publication & Distribution
عمان - الاردن TEL: 00962 6 5338656
E mail: dar_alraya@yahoo.com



دار الراية للنشر والتوزيع

DAR AL RAYA For Publication & Distribution

عمان - الاردن TEL: 00962 6 5338656

E mail: dar_alraya@yahoo.com

حوارات معاصرة في
الفلسفة و السياسة و الفكر

حوارات معاصرة في

الفلسفة و السياسة و الفكر

نورالدين علوش

الطبعة الاولى

(2014)



المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة
المكتبة الوطنية(2013/7/2540)

نور الدين علوش
حوارات معاصرة في الفلسفة والسياسة والفكر
عمان: دار الراية للنشر والتوزيع ، 2014
(196)ص.
ر.أ. : 2013/7/2540
ردمك: ISBN 978-9957-579-13-5
الواصفات: //فلسفة//سياسة//فكر/
إعدادات دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

جميع ما ورد بهذا الكتاب لا يعبر بالضرورة عن رأي دار النشر
وانما يختصر على رأي المؤلف الشخصي فقط.



دار الراية للنشر والتوزيع



E mail: dar_alraya@yahoo.com

إهداء

الى الدكتور فتحي المسكيني ...

و الدكتور عز العرب لحكيم بناني ...

المحتويات

الموضوع	الصفحة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

الكتاب الذي أقدمه للإخوة القراء هو عبارة عن مجموعة من الحوارات التي أجريتها مع نخبة من الباحثين في الشأن الفلسفي والنقدي والسياسي الدكتور احمد الطريبق والمفكر طه جابر العلواني والناقد عبد الله إبراهيم والإعلامية رندة فاروق والباحث محسن الخوني والدكتور منير كشو ....)

حيث تطرقنا لقضايا الفلسفة وإشكالاتها , وكذلك تداعيات الربيع الديمقراطي العربي.

بالإضافة إلى وضع النقد العربي :الواقع والأفاق.

نورالدين علوش- فاس المغرب

الفصل الأول

- حوار مع الدكتور احمد لطريبق
- حوار مع الأستاذ سمير بلكفيف
- حوار مع الدكتور منير كشو
- حوار مع الاستاذ الباحث عبد العزيز ركح
- حوار مع الدكتور محسن الخوني
- حوار مع المفكر الاسلامي حيدر حب الله
- حوار مع الدكتور طه جابر العلواني
- حوار مع الدكتور عصام عبد الشافي

حوار خاص مع الدكتور احد الطريبق

الجزء الأول

بداية من هو الدكتور احمد الطريبق؟

- من مواليد مدينة تطوان سنة 1955، أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، أستاذ كذلك بماستر فلسفة التواصل بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان. درست بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس- أكدال- الرباط حيث حصلت على الدكتوراه في الفلسفة.

سيدي الكريم انتم من الباحثين المتخصصين في فلسفة نيتشه وهيدغر فما هي الأسباب والدواعي؟

- مع بداية السبعينيات، كان الفكر الماركسي هو التيار السائد في العالم، بالإضافة إلى حضور مهم لفلسفة سارتر. بيد أن الفكر الماركسي كان مرتبطا بحركات التحرر في العالم التي كانت موجودة على الأرض كحركات سياسية. انتقل هذا التأثير إلى المغرب، وقد كنت من أولائك الشباب الذين انضموا إلى هذه الحركة، أي أنني تعرفت على الماركسية داخل هذا السياق. غير أن هذه الماركسية لم تكن في الواقع سوى كتابات ونصوص صيغت داخل الآلة الإعلامية السوفياتية، وكذا الآلة الإعلامية الصينية. وبالتالي فإن هذه الماركسية لم تكن سوى ماركسية السوفيات والصين. فقد كانت بعيدة تماما عن الماركسية كما طرحها كارل ماركس ضمن إشكالية تتعلق بنقد المثالية الألمانية وخصوصا هيجل، والبحث عن شروط تغيير الواقع الإنساني في سياق التدهور الحاد الذي كانت تعرفه أوروبا على مستوى الاقتصاد والعلاقات الإنسانية. بالنسبة

لي، كما بالنسبة للجيل الذي أنتمي إليه، فإن الماركسية التي اعتقدنا أننا ننتمي إليها لم تكن سوى ماركسية باهتة بدون نفس فلسفي.

التحاقي بجامعة محمد الخامس بشعبة الفلسفة، كان في الواقع هو الفرصة التي سمحت لي بالدخول إلى مجال البحث الفلسفي في صيغته الأكاديمية المستوفية لشروط البحث العلمي الجامعي؛ كانت الجامعة فضاء حيويا نشيطا مملوء بالحيوية وروح التجديد والحضور القوي للفكر الفلسفي النقدي في اتجاهات متعددة ومتنوعة. كان هذا في الواقع نقطة تحول بالنسبة لمساري العلمي.

كان أول تغيير بالنسبة لي، هو قراءتي لنيتشه ومارتن هيدجر، وكذا قراءتي الجادة لماركس وامتداداته مع ألتوسير وغيره من القراء الجدد لماركس، وعلاقة هذا الأخير بهيجل وفيورباخ والمثالية الألمانية عموما. بعبارة أخرى أصبحت علاقتي بالفلسفة علاقة منفتحة ونقدية ومتحررة من الدوغمائيات والأفكار المسبقة. في الواقع، لا يكون الفكر الفلسفي ممكنا إلا داخل سياق الحرية والتخلص من المطلقات والانغلاق. أما عن اهتمامي بفكر نيتشه وهيدجر، فإنه يرجع إلى الأهمية البالغة لهذين الفيلسوفين من حيث كونهما استطاعا أن يغيرا أساس الفكر الفلسفي الذي ساد منذ الإغريق إلى هيجل. إنهما علامتان فارقتان في تاريخ الفكر الفلسفي، أي أنهما أخرجا الفكر الفلسفي من الحداثة، حيث كانت غارقة في أوحال الميتافيزيقا وفلسفات الأصل والتعالي والجوهر والحضور والذات ... الخ، إلى عالم أرحب للفكر القائم على الحركة والقوة والنسبية والمحايثة. في الواقع هذا الانتقال في الفلسفة يوازيه ذلك الانتقال الذي حصل من جاليلي ونيوتن إلى أنشتاين، كما يوازيه

الانتقال من المجتمعات الصناعية إلى المجتمعات ما بعد الصناعية؛ لم يعد الفكر قادرا على الاستمرار في الأفق الذي رسمته الحداثة وخصوصا هيجل.

وإذا أردنا أن نعطي مثالا على ذلك، أقول، إن التأويل في فكر الحداثة كان يعني البحث عن أول الأشياء والحقائق، أي أصلها وجوهرها، بينما التأويل في فلسفة ما بعد الحداثة أصبح يعني البحث اللانهائي عن أسس لحقيقة ما، وهنا ينتفي تماما مفهوم الأول والأصل والجوهر، فالتأويل هو هذا البحث الجنيالوجي الذي يتعقب الحقائق بوصفها إنتاجات وبناءات لإرادات لامتهية للقوة. أعتقد أنه من الصعب التفكير خارج المنظورية الفكرية التي أسسها كل من نيتشه وهيدجر؛ من هنا كان اهتمامي بأعمالهما. أما بخصوص مسألة أنني من المتخصصين في نيتشه وهيدجر، فأنا لا أدعي ذلك، لسبب بسيط هو أنني غير مهتم بهذا الأمر.

سيدي الكريم هناك الكثير من الباحثين العرب يجتنبون هيدغر بسبب الصعوبات التي تواجههم أثناء الاشتغال على المتن الهيدغري , وخاصة كتابه العمدة- الوجود والزمان- كيف تتمكنون من تجاوز هذه الصعوبات؟

- البحث في فكر هيدجر يطرح مشكلات كثيرة وصعبة: 1- فكر هيدجر هو مساءلة لكل التراث الفلسفي منذ الأسطورة الإغريقية إلى هيجل، إنه تفكيك دقيق له ولكل ما تضمنه من مفاهيم وقضايا ميتافيزيقية. 2- فكر هيدجر هو إعادة بناء لطريق الفكر أو للفكر بوصفه طريقا. 3- إنه يسائل من جديد مسألة اللوغوس وحدودها القصوى الممكنة. 4- تتجه أعمال هيدجر نحو السؤال الأصعب والأعقد: سؤال الإنسان وسؤال التقنية بوصفها إرادة

الإرادة Le règne du vouloir. فهذه الأمور، على سبيل المثال لا الحصر، تضع الفكر المعاصر أمام ثقل كل التراث الفكري البشري. في المقابل نجد أن الباحثين العرب ظلوا منذ قرون مسجونين داخل إشكاليتين: السياسة والعقيدة. وبالتالي فلم تتح لهم الفرصة الكافية للتفكير بحرية خارج هذه الإكراهات.

من جهة ثانية، فإن أعمال هيدجر وصلت متأخرة بسبب أن العالم العربي لم يكن على احتكاك بالثقافة الألمانية في لغتها الأصلية، ولما أن أعمال هيدجر وصلت من خلال ترجمة الفرنسيين الذين تأخروا بدورهم في ترجمة أعماله، فقد ظل هيدجر غير معروف لدى المثقفين العرب، لسببين: مشكلة الترجمة – مشكلة " الحاجة " إلى هيدجر في ظل هيمنة إشكاليتي السياسة والعقيدة. بالإضافة إلى ما سبق، أقول إن العالم العربي لحد الآن غير قادر على تقبل فكر هيدجر، هناك هوة كبيرة جدا تصعب معالجتها، ذلك أن فكره يتميز بجذرية كبيرة يصعب على فكرنا تقبلها، فالفكر العربي مشحون بالمسلمات والقطعيات، لاسيما وأننا نعيش في ظروف تغلب عليها المواجهة السياسية والنزاعات الجهوية والدولية. مما يجعل المذاهب الأكثر شيوعا هي تلك التي لا يهمها السؤال الفلسفي بقدر ما يهمها قضايا السياسة.

بالنسبة لي، أجد في فكر هيدجر، الأدوات المفاهيمية الأكثر فعالية لفهم ما يجري على الصعيد السياسي؛ فهيدجر، وهو يتناول مسألة الإنسان والتقنية، يجعلني أنظر إلى ما يحصل في العالم من خلال منظورية أكثر اتساعا وقدرة على فهم هذا الذي يحصل هنا والآن. لا نستطيع أن نجد مكانا في العالم المعاصر إلا إذا نظرنا إلى هذا الأخير من زاوية الكونية والمصير المشترك للبشرية جمعاء. أن

أتساءل عن الوجود والزمن معناه أن أنخرط في الراهن وأضع نفسي في قلبه، بدل الهروب والاختباء في هوية عمياء يطبعها التوحش والانفصال عن الوجود والزمن الراهنين. بهذا المعنى، ففكر هيدجر فكر كوني يهم البشر جميعا، كما هو حال كل خطاب فلسفي أصيل ينأى بنفسه عن فكر التطابق القطيعي.

ينسحب الأمر أيضا على فكر نيتشه، من المعروف أن نيتشه كان غريبا حتى في عصره، وهو يعبر عن هذا بنفسه في كتابه " هذا الرجل Ecce Homo "، حيث يعبر بوضوح عن العزلة التي كان يشعر بها، فيما عدا علاقته المتميزة مع بول ري Paul Rée، بمعنى أن نيتشه لم يكن له قراء في عصره، ولم يكن فكره قابل للقراءة. مشروع نيتشه في أساسه هو نقد الحداثة، فهذا هو الإكراه والموضوع الرئيس لديه. ذلك أن الحداثة ظلت في نظره، محصورة بين لاهوت القرون الوسطى وميتافيزيقا أفلاطون، فهي في نظره أفول لأصلية الإنسان التي كانت ممثلة في التراجيديا الإغريقية، حيث كان الإنسان صانع الحقيقة وصاحب الإرادة في ذلك. الحداثة هي انتكاسة لأصالة الإنسان وتيه في عالم الثنائيات والأصنام. الخطوة الأولى بالنسبة لنيتشه استرجاع لهذه الأصالة، والإقرار بأنه لا حقيقة تعلو على الحقيقة التي يصنعها الإنسان المجبول على إرادة القوة.

شوهت الحداثة أصلية الإنسان وحولته إلى حيوان أليف، وبذلك صارت أكبر كذبة صنعها البشر، والمسؤولية في ذلك تعود إلى أفلاطون والمسيحية. ومن ثمة وجب التفكير في تصحيح المسار وفضح الأكاذيب وكل القيم الزائفة التي كبلت الإنسان وأساءت إلى قدره. والحال أن السماء، خصوصا في القرن

التاسع، قد فقدت بريقها وهيمنتها وانتهى عهدها وصار على الإنسان أن يغير هذا الوضع، بأن يتحمل مسؤولية قدره، وهذا عند نيتشه هو الإنسان الأعلى. يستلزم هذا هدم كل الأكاذيب والأوهام التي بنيت، والتوجه نحو بناء الإنسان الذي يعلم أن الحياة والسياسة والاقتصاد والعلم ... الخ هي من صنعه، ولا توجد حقيقة فوق ما يستطيعه الإنسان، وما يستطيعه الإنسان أمر تحضه عليه طبيعته القائمة على إرادة القوة.

من الواضح إذن أن فكر كهذا كان يمثل حاجة ملحة لدى الغرب في القرن التاسع عشر (عبر عنه آخرون على طريقتهم: فيورباخ وماركس ...) لذلك فإن العالم العربي الذي أفل نجمه منذ القرن الرابع عشر، وأصبح يعيش فقط على رد الفعل: العقيدة والسياسة، لم يكن قادرا ولا مهتما بهذه الإكراهات والحاجيات، لأن حاجياته كانت التحرر السياسي من الاستعمار والاحتماء بسبب ذلك في عقيدة تكون الواجهة السياسية له. كان العرب إذن خارج الحداثة، فكيف لهم أن يقرءوا نيتشه ويفهموه إلا بعد الحرب العالمية الثانية؛ وقد كان هيدجر من أول القراء لنيتشه. ومن ثمة انفتح لدى الفكر الغربي الطريق إلى نيتشه منذ بداية الخمسينيات. هذا الانفتاح لم يجد صداه في العالم العربي لحد الآن، إذا استثنينا الدائرة الضيقة جدا لبعض المثقفين. الصعوبة إذن في قراءة المتن النيتشوي لا تعود فقط إلى طبيعة المتن(أسلوب الكتابة وفكر الشذرات) بل إلى طبيعة الحاجة التي كانت وراء ظهور نيتشه نفسه، أي نقد الحداثة طولا وعرضا.

ما حصل بعد الحرب العالمية الثانية من هيمنة مطلقة للتقنية وتدهور أحوال الإنسان السياسية والأخلاقية، وظهور العولمة كأفق جامع وقاهر للإنسانية جمعاء، جعل العالم يتشكل من جديد تحت نفس الحاجيات والإكراهات: التحرر، مواجهة التقنية، العدالة الاجتماعية، مواجهة مختلف أشكال الإيديولوجيات، مواجهة الرأسمالية المتطرفة التي أصبحت آلة لإنتاج الفقر والحروب في العالم.

هذه الأمور على سبيل المثال لا الحصر، جعلت التفكير يتجه نحو نيتشه وهيدجر اللذان أصبحت أفكارهما بمثابة المطرقة التي تمكن من الهدم وإعادة البناء: هدم الأصنام وبناء فكر جذري لا يعرف الثبات، ولا يكل من النقد ومطاردة الأوهام التي تعيق حياة البشر في العالم المعاصر. فقراءة الغرب الأوروبي لنيتشه وهيدجر أرخت بظلالها على عالمنا العربي، الذي لا يزال تائها بين ماض يفترض أنه الأصل ومستقبل يفترض أنه تحرر من الماضي باللجوء الساذج إلى التقنية، كل هذا دون القدرة على طرح السؤال الجذري: ما هي حقيقتنا في هذه الراهنية التي نحن فيها مجرد أشباح، أو إن شئتم "مجرد موظفين أشباح" ؟ هذا السؤال استعاده من جديد مفكري الغرب، بينما ظلت ثقافتنا غير قادرة على طرحه ولا حتى التفكير فيه. من يجرأ في عالمنا هذا أن يطرح السؤال الجذري حول ثقافتنا وحضارتنا ؟ من يستطيع إنجاز الهدم والبناء؟ لازالت حضارتنا تطرح السؤال الغبي حول الجمع بين الأصالة والمعاصرة، بدل أن نتوجه نحو الأوهام والأصنام هنا والآن ؟

بالنسبة للقارئ المتخصص، لا أعتقد أن هناك صعوبة كبيرة في تناول المتن النيتشوي أو الهيدجري، في الواقع، حينما يتعلق الأمر بقراءة أعمال أي فيلسوف، فإن المشكل الذي يعترض القارئ، هو عدة dispositif المفاهيم التي يستعملها هذا الفيلسوف والتي تبدو في البداية غير متناغمة وغير ذات معنى معين؛ لكن حينما يقطع القارئ مسافة طويلة في المتن الفلسفي، فإنه يبدأ في تلمس شكل التناغم وعلاقة ذلك بالمتون الفلسفية الأخرى. هذا من جهة، من جهة أخرى، فإن فهم القارئ لمتن فلسفي يعود، كما سبق أن قلت، إلى الحاجة الملحة التي تدفعه لقراءة متن فلسفي بعينه. فحينما نريد قراءة هيدجر، ينبغي أن تكون هناك حاجة ملحة تدفع إليه، وإلا فإن القراءة نفسها تكون غير ذات معنى، وهذا بالضبط ما يقصده مارتن هيدجر بمفهوم "الطريقchemin".

لن نتمكن من قراءة متن فلسفي إلا إذا كنا نبحث عن أمر ما. فنحن لا نذهب إلى متن فلسفي إلا تحت إكراه البحث عن أمر معين، سيكون من العبث أن يقول المرء: أنا سأقرأ هذا المتن لأنه سيؤنسني أو سأستمتع به. أن أقرأ متن فلسفي معناه أن أضع نفسي في طريق معينة للفكر كما يقول هيدجر. ورجوعا إلى عالمنا العربي، فإنه ليس هناك وعي بطريق هيدجر، وليس هناك بالتالي إحساس بالحاجة إليه. وهذا هو أخطر ما يمكن أن يعاني منه فكر معين أو حضارة معينة. إذا استثنينا أوساط بعض النخب المثقفة المحدودة في عددها، فإن حضارتنا غير قادرة لحد الآن على مقاربة فكر هيدجر. بل إن الأسوأ هو أن مجتمعاتنا لازالت تتحدث عن الحداثة والتحديث ! يعني هذا أننا خارج طريق الفكر وليس فقط خارج متن هيدجر.

- لماذا نجد حضورا كبيرا لرموز فلسفية(دريدا وفوكو...) تمثل مدرسة ما بعد الحداثة في الفلسفة العربية المعاصرة وغياب رموز حداثية أمثال هابرماس في المشهد الفلسفي العربي؟

- يفترض السؤال أن فكر فوكو وديريدا حاضر فعلا، وأنه في المقابل، فإن فكر هابرماس غير حاضر، وهذا غير صحيح. من المؤكد أن الفضاء الجامعي كان، منذ السبعينيات منفتحا بشكل جيد على كل هذه التجارب الفلسفية، وهذا ما يفسر أن الفضاء الجامعي كان دائما هدفا للقمع والاعتقال والمحاصرة والمنع، ومع ذلك فإن الفضاء الجامعي غير كاف لكي يدخل المجتمع في دائرة هذه التجارب الفلسفية.

نلاحظ مثلا أن مجتمعاتنا السياسية ونخبها لا تزال تتحدث عن تحديث المجتمع وبلوغ الحداثة وبناء دولة المؤسسات والديموقراطية ... مثل هذه القضايا غير مطروحة تماما في فكر فوكو ولا في فكر ديريدا ... الخ الأمر الذي يبين إلى أي حد نحن خارج الراهنية ! مازال سياسيونا يتحدثون عن السلطة بالمعاني التي تحدث عنها روسو ومونتيسكيو وفيبر وماركس ... الخ ويستمر المنظرون السياسيون في الحديث بدون ملل عن دولة الحق والقانون والحكامة الجيدة والشأن العام، وكأننا نعيش في القرن الثامن عشر !؟ أي خارج الحاضر والراهنية والمشاكل الخطيرة التي يطرحانها، سواء محلية أو كونية.

طرح أسئلة فوكو في عالمنا يعني مثلا طرح الأسئلة التالية: ما هي تاريخيتنا علاقة بالأخلاق والحقيقة والسلطة ؟ ما هي طبيعة وشرعية هذه القواعد القانونية والأخلاقية والسياسية والعلمية ... الخ التي نعمل بها ونعتبرها

حقيقتنا ؟ ما هي منزلة الذوات عندنا داخل مجال أنظمة السلطة والمجتمع والأخلاق ؟ لحد الآن، لا يوجد من يطرح مثل هذه الأسئلة، ليس لأن متن فوكو أو غيره صعب أو سهل، بل لأن هذا المتن محايث لراهنية كونية نحن لسنا فيها ولا نفكر فيها، بل إن حضاراتنا غير مؤهلة للانخراط فيها.

- سيدي الكريم انتم من الباحثين المتميزين في الفلسفة المعاصرة فلماذا لا تهتمون بكتابات انطوني نغري واغامبيو وألان باديو؟

- من قال إنني لا أهتم بهؤلاء، إنهم في صلب اهتمامي، خصوصا وأن هؤلاء يعتبرون من المفكرين المعاصرين الذين كانت لهم إضافات واجتهادات مميزة، سواء بالنسبة للتجديد بالنسبة للماركسية أو العمل على خطى ميشيل فوكو، كما هو الأمر مع أنطوني نغري وفاتيمو. هناك جيل من المفكرين الكبار الذين لا يمكن الاستغناء عنهم أو تجاهلهم، هؤلاء وغيرهم مثل: كوسطاس أكسيلوس وجان بودريار ومرسيا إلياد وجان كليفيتش وميشيل أونفري وحنا أراندت وغيرهم كثيرون، يمثلون تجربة فلسفية فذة وفعالة.

الجزء الثاني

سيدي الكريم بعد الربيع العربي المبارك,ما هو دور الفلسفة اليوم؟

- من الواضح أن دور الفلسفة بعد هيجل أصبح يتجه أكثر فأكثر نحو قضايا الإنسان، وخصوصا قضايا الأخلاق والسياسة. ويبدو هذا جليا في عالمنا المعاصر. أعتقد أن سؤال الحاضر بدأ يطرح منذ كانط وهيجل، لكن لدى هؤلاء كان بعد الزمن غير واضح أو بالأحرى تقليدي أرسطي. مع نيتشه وهيدجر اللذان أدخلا تعديلا جذريا لمفهوم الزمن، أصبح سؤال الفلسفة يتجه بوضوح نحو سؤال الحاضر، لذلك نجد أن الفلسفة المعاصرة تدور كلها حول قضايا الإنسان، سواء مع الفلسفات التي ظلت مرتبطة بالحداثة أو الفلسفات ما بعد الحداثية. هناك تقاطع واضح فيما يتعلق بدور الفلسفة، وأعتقد أن جيل دولوز قد أجاب بشكل جيد على هذا السؤال: الفلسفة هي أولا ابتكار للمفهوم، وثانيا هذا الابتكار هو في علاقة محايثة لمشاكل ملحة تطرح على الفيلسوف. وهذا الأمر كان منذ أفلاطون، فالفلسفة هي نشاط خاص يهدف إلى خلق مفهوم من أجل الإجابة على قضايا مطروحة على مستوى الفكر.

لم تعد مسألة الخطأ والصواب تكتسي أهمية، بل أصبحت من بقايا الفهم الميتافيزيقي للحقيقة؛ ما يهم اليوم هو البحث عن علاقة الحقيقة بالمشاكل التي تتناولها والكيفية التي تحدد بروز الحقائق. هذا مثلا ما قام به فوكو، خصوصا في كتابه الكلمات والأشياء . ما الذي يجعل الحقيقة تأخذ صفة الحقيقة ويجعل الفكر البشري يتعامل معها على أنها كذلك ؟ هذا من ناحية المنظورية الفلسفية، أما من ناحية القضايا، فمن الواضح أن الإنسان أصبح اليوم هو الموضوع الأساس للفلسفة، بالإضافة إلى قضايا: التأويل والشرعية والعدالة والسلطة والأخلاق والذوات... الخ. وبتعبير فوكو نفسه، دور الفلسفة هو الاستشكال Problématisation أي البحث في وعن القواعد

التي تجعل نسقا من المشاكل والحقائق يطفوان كممارسة خطابية على صعيد التفكير البشري.

بعد نجاح الثورات العربية في إسقاط الأنظمة الاستبدادية, فهل نحن قادرون على بناء دول ديمقراطية تعددية.؟

- منذ ثورة سبارتاكوس، لم يثبت أن ثورة ما نجحت فعلا، فبين الشعارات التي ترفعها الثورات وبين ما يحصل على الأرض، هناك هوة كبيرة جدا لم يثبت لا التاريخ ولا العلم أن ثورة ما استطاعت أن تتغلب عليها. الأمر نفسه عبر عنه كانط بمقاله الشهير: " ما هي الأنوار ؟" معلقا ومحللا الثورة الفرنسية. ولما أن كانط كان شديد الحساسية فيما يتعلق بحدود وعتبات العقل، فقد بقي صامتا عشر سنوات قبل أن يعلق على هذه الثورة. إن الذي يحدث في كل ثورة بالتأكيد هو حدث حصولها، وهذا المشهد العام حيث تنقلب كل الأشياء والأوضاع، مع يرافق ذلك من مشاعر الحماس والاستعداد والتفاعل مع الثورة، أما الثورة كحدث متميز، فإنها لا تتضمن أي شيء على الإطلاق، سواء كان شيئا سلبيا أو إيجابيا. هل تؤدي الثورة إلى التقدم ؟ بالتأكيد لا ! فلننظر إلى الثورات التي حصلت في التاريخ البشري: الثورة الفرنسية انتهت إلى ساركوزي، الثورة الإنجليزية انتهت إلى توني بلير، الثورة الأمريكية انتهت إلى بوش، الثورة الروسية انتهت إلى ستالين، الثورات والانقلابات في البلدان العربية خلال الخمسينيات أعطت القذافي وبنعلي وحسني مبارك...الخ.

هناك حديث الآن عن " الربيع العربي "، عن أي ربيع يتحدثون ؟ ثم من أعطى هذا الاسم لما يحصل في العالم العربي ؟ نعرف أن هناك آلة ضخمة جدا تشتغل كآلة حرب عملاقة: إنه الإعلام ! ما نعرفه عما يجري في العالم العربي هو ما تبثه القنوات والإذاعات والصحف، لكن آخر شيئ نعرفه هو تلك

الأمور الخطيرة التي تجري في السرية حيث مراكز القرار الدولي. كان بودريار المعبر الفعلي عن هذه الوضعية الهلامية، حينما ألف كتابه: "الحرب العراقية لم تجر" وحينما ابتكر مفهومي "موت الواقع La mort du réel" و"الواقع المفرط L'hyper-réel".

ما يسمى بالربيع العربي هو نموذج لموت الواقع وللواقع المفرط. فلننصت إلى مفكرين كبار مثل تشومسكي وما يقوله عن الربيع العربي، لننصت إلى ما قاله المحامي فرجيس والصحفي المفكر ميشيل كولون وكذا المفكر الفرنسي إيمانويل طود عما حصل في ليبيا ولم تشأ أن تلتقطه الآلة الإعلامية. هناك بالتأكيد أمور عظيمة تحصل، لكن ما هي هذه الأمور ؟ لنتأمل هذه اللوحة من التحالفات والحلفاء الذين يدعون للتدخل في سوريا حماية للديموقراطية: من الشيخ الجليل القرضاوي إلى أيمن الظواهري مرورا بوزارة الخارجية الأمريكية !؟ أي عقل هذا الذي يمكن أن يتحمل هذه المفارقات؟ لماذا لم تصوب الكاميرات نحو البحرين وغيرها ؟

كتب تشومسكي مقلا في غاية الأهمية عن الاستراتيجيات العشر التي يعتمدها الإعلام في تضليل الرأي العام والتحكم فيه، بقراءتنا لهذا المقال يجب أن نخجل من الحديث عن الربيع العربي. ولنحاول أن نتتبع الأحداث نفسها وكيف تداع في القنوات المختلفة. لن نجد سوى سلسلة من الصور ورسائل موجهة لمشاعر البشر وعواطفهم وغفلتهم عن تقنيات الإعلام. لكن إذا ابتعدنا قليلا عن صخب القنوات والإعلام ومهارته، فإننا سنجد أنفسنا أمام السؤال الجذري: ما الذي يحصل ؟ وإذا أردنا فعلا أن نعرف ما يحصل علينا مسح الكامرات والذهاب إلى الثنايا حيث تقبع الحقائق السامة التي لا نراها، علينا أن نفكر انطلاقا من مفاهيم مثل: ميكروفيزياء السلطة، والبيوسياسة (فوكو)

ومفهوم العدو(كارل شميث) ومفهوم الإرهاب(ديريدا) ومفهوم الثنايا(دولوز).

لذلك فأنا آسف جدا أن أزعج القارئ بقولي إنه ليست هناك ثورات ولا هناك نجاح، ولا ربيع ولا شتاء: هناك الحكومية Gouvernementamlité وقد انتظمت دوليا وكونيا ! بناء على ذلك، لا يبدوا لي في الأفق لا تحقيق للديموقراطية ولا تحقيق للتعددية. ما يحصل في العالم العربي أمر أكبر من العالم العربي نفسه، إنه أمر كوني.

وبالعودة إلى مسألة الثورة أقول، إذا كانت الثورات تنتهي دائما بالفشل، فهذا لا يمنع ولن يمنع إطلاقا الواقع المحايث للإنسان، وهو أن هذا الأخير يوجد حتما في سيرورة ثورية، والبشر والأفراد محكومون دوما بالانتماء إلى سيرورات ثورية، فالأمر هنا وجودي محايث للإنسان. يضطر الإنسان حينما يهدد في حياته ورغباته إلى الثورة سواء أدت إلى نتيجة سلبية أم إيجابية.

في الواقع، لقد اكتشف فوكو مفهوما أكثر فعالية وواقعية من مفهوم الثورة: إنه مفهوم " المقاومة " شريطة أن نفهم ذلك بالمعنى الواسع للكلمة. فالمقاومة تبدأ من الحالة الأكثر بساطة حينما يرفض الفرد(أو الجماعات) وضعا معيقا لحياته. المقاومة تبدأ من التعبير بكلمة " لا " أمام شيئ مضر أو معيق وتنتهي طبعا إلى أضخم أشكال التمرد حينما يتغير نسق السلطة دون أن يلغى نهائيا، بل على العكس، إن المقاومة تتغذى وتتقوى من السلطة لأنها جزء منها: نعم، المقاومة جزء من السلطة وليست طرفا خارجيا لها. لذلك ولكي لا تكون ذقوننا من الذقون التي يضحك عليها، يجب أن نكف عن الحديث عن الثورات العربية والربيع ...الخ. من ناحية أخرى ألسنا مطالبين بالتفكير في مسألة الديموقراطية والتعددية ؟

هل انتم متفقون مع القائلين بان المستفيد الوحيد من الربيع العربي هم الإسلاميون ؟

- هنالك مبدأ كوني يتفق عليه جل من في الكون، وهو مبدأ احترام الأديان مهما كانت وأيا كانت. انسجاما مع هذا المبدأ يجب احترام الدين الإسلامي كذلك، ومن ثمة فإنه ينبغي الفصل بين الحركات السياسية التي تتخذ الدين الإسلامي شعارا لها وبين الدين الإسلامي كعقيدة تتعلق بالأفراد وروحانيتهم. وحينما نقول إن الإسلاميين هم من استفادوا من " الثورات العربية "، فإننا نقع في مغالطات متعددة: إننا نربط بين العقيدة الإسلامية التي تهم مئات الملايين من سكان الأرض بحركات سياسية لها برامج سياسية، وفي هذه الحالة فنحن نعتقد أننا نمنح الدين كل شيء في حين أننا بهذا نسلبه كل شيء. من في هذا الكون يستطيع أن يدعي بأنه الممثل الوحيد والأوحد للدين الإسلامي ؟ إننا نقحم الدين في السياسي، وهذا يمس بالدين نفسه المعروف بكونه رسالة كونية. وهذا ما يفسر أن كل حركة " إسلامية " تسحب الشرعية عن الحركات " الإسلامية " الأخرى. لدرجة أن النزاع بين هذه الحركات أصبح أمرا منهكا للعالم وللشعوب كذلك. حتى أن قوى عظمى أصبحت طرفا فيه لصالح جماعة ضد أخرى. وقد أضيف إلى لهذا الخلط، خلط آخر: العلمانيون والإسلاميون والسنة والشيعة والمعتدلون والمتطرفون والعرب وغير العرب ... الخ، ألا يدعو هذا للتفكير ؟ ما هو مؤكد لحد الآن أنه لا الإسلاميون ولا العلمانيون ولا العرب ...الخ مستفيدون مما يسمى " الثورات العربية . المستفيدون من هذه " الثورات المزعومة يوجدون في مكان آخر حيث تقف على طرفي النقيض الولايات المتحدة بجانب حلفائها أمام الصين وروسيا والقوى الصاعدة.

ما هي السيناريوهات المقبلة لما بعد الثورات العربية؟

- فيما يتعلق بالسيناريوهات، أنطلق من المربع الذي أشرت إليه قبل قليل: الولايات المتحدة والصين وروسيا والهند والبرازيل ... الخ، فبعد كل هذه الشطحات التي بدأت منذ ما يزيد عن السنة وقد تستمر شهورا أخرى، بعد كل هذا فإن السيناريو الأقوى والأكثر احتمالا هو حصول حرب عالمية سريعة جدا تنتهي بسقوط هيمنة الولايات المتحدة وكيان إسرائيل وانتظام العالم في أفق آخر قد تنتفي فيه أحادية الهيمنة الأحادية على العالم، وهذا سيكون له تأثير مباشر على شكل السيناريوهات الممكنة في العالم العربي.

حوار فلسفي مع الاستاذ الباحث سمير بلكفيف

بداية من هو الاستاذ سمير بلكفيف ؟

بادئ ذي بدء اسمح لي أن أعبّر عن سعادتي، فأنا جدّ مسرور للتواصل معكم وعلى إجراء مثل هاته الحوارات الهامة التي تخدم حاضر ومستقبل الفلسفة، في الوطن العربي أو خارجه.

سمير بلكفيف من مواليد 26 ديسمبر 1983، بـمدينة "ششار" ولاية "خنشلة" بالشرق الجزائري، تابعت تعليمي الابتدائي والمتوسط والثانوي بمسقط رأسي، ثم إلتحقت بالمدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية- قسنطينة لمتابعة المرحلة الجامعية (ليسانس فلسفة- 2006)، ماجستير فلسفة-(2010) جامعة منتوري قسنطينة، حاليا أحضّر لأطروحة دكتوراه في الفلسفة.

ناقشت رسلة ماجستير تحت عنوان" كانط فيلسوف الكونية" فما هي الخطوط الرئيسية لهذه الرسالة؟

نعم ، والتي كانت تحمل العنوان التالي: "الكوني في فلسفة كانط"، تحت إشراف البروفيسور والأكاديمي البارز الأستاذ الدكتور "جمال مفرج"، وهو صاحب فضل كبير علي في توجيه أبحاثي الأكاديمية، أما فيما يخص الخطوط الرئيسية، فإنها تنطلق من استراتيجية الفلسفة النقدية ذاتها، على اعتبار البعد الكوني-العالمي الذي كان يشتغل عليه كانط، إنه على عكس الكثير من الفلاسفة المؤدلجين الذي يقفون على حدود الجغرافيا السياسية والتمركز الفكري، إن كانط يقف في صفّ أولئك الذين وصفهم الفيلسوف الألماني "كارل ياسبرس" في فصل من كتابه: "عظمة الفلسفة" بأنهم "فلاسفة إنسانيون"، من هذا المنطلق يبدو أن كانط فيلسوف الإنسانية بامتياز وبلا منازع، ولا أقصد هنا بالإنسانية ذلك الشعور الذي يكنّه كل منا إلى قضايا الإنسان مهما كان دينه أو جنسه تجاه الإنسان الكوكبي، بل إن كانط صاغ ذلك الشعور بطريقة فلسفية

محكمة البناء عبر ثالوثه النقدي وحتى في كتاباته الأنثروبولوجية المتأخرة، سواء في مشروعه الأخلاقي، أو السياسي أو الجمالي أو الأنثربولوجي، في هذا السياق يمكن العودة إلى كتابي الموسوم بـ"إيمانويل كانط فيلسوف الكونية" الصادر عن الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ومنشورات الاختلاف بالجزائر، ودار الآمان بالرباط، ط1، 2011.

سيدي الكريم لا يزال كانط حاضرا بقوة في الكتابات الفلسفية المعاصرة خاصة عند هابرماس وراولز. فما موقع كانط في المشهد الفلسفي العربي؟ وكيف نجعله أكثر راهنية في العالم العربي؟

شكرا، أجد في سؤالكم هذا شقين، شقّ يتعلق بعلاقة كانط بالفكر الغربي المعاصر، وشقّ يتعلق بعلاقة كانط بالفكر العربي المعاصر، دعني -لو سمحت- أن أعود إلى علاقة كانط بالفكر الغربي المعاصر والراهن، أقول حسب عبارة ميشل فوكو: "نحن كلنا كانطيين في عالم اليوم"، الأمر لا يتعلق بـ"هابرماس" و "راولز" فحسب بل التأثير يتعدى ذلك إلى أبعد الحدود، إن أطروحات الفكر الأخلاقي الراهن -اليوم- تشهد عودة قوية لأعمال كانط النقدية، ويمكن القول أن النظريات الأخلاقية المعاصرة في خطوطها هي لا محالة مخيّرة بين اتجاهين: إما متابعة الموروث الأخلاقي الكانطي وتعميقه، وإما تجد نفسها في ضرورة مواجهة هذه الأطروحات ذاتها والرّد عليه، وهي في كلتا الحالتين عودة قوية إلى كانط، ناهيك عن أطروحات كانط السياسية (السلام الدائم، المواطنة العالمية، الضيافة الكونية...) التي تعتبر اليوم أداة فلسفية-حقوقية قوية لمواجهة أطروحات التمركز والصدام الحضاري-الثقافي، والإمبريالية الأمريكية والعولمة المتوحشة.

أما فيما يخصّ الشق الثاني من سؤالكم، والمتعلق بحضور كانط في الفكر العربي المعاصر، للأسف لا، أقولها بمرارة، لم يعرف كانط طريقا فلسفيا إلى

الفكر العربي المعاصر والراهن إذا استثنينا -في حكمنا هذا- بعض الأعمال التي كتبت عنه (أم الزين بنشيخة، كانط راهنا، عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر...)، إلا أنها لم تؤسس لفكر كانطي بحجم وثقل فلسفيين كبيرين كما هو الحال في الدوائر الفكرية الغربية.

باعتباركم من المهتمين بفلسفة كانط، هل من الممكن الحديث عن كوسمبوليتية في ظل نظام عالمي جديد تقوده الولايات المتحدة الأمريكية وعولمة متوحشة لا تبالي بالضعفاء؟

شكرا، في البداية ينبغي أن نميّز بين مستويين: القول الفلسفي والفعل السياسي، والحديث عن الكوسموسياسية التي دعا إليها كانط تنصب في المستوى الأول، لقد طوّر كانط فكرة إنسانية خالصة تهدف إلى مزيدا من التقارب بين الشعوب أخلاقيا رويدا رويدا نحو التقارب السياسي، لكن هذا لا يشكل أبدا دولة عالمية، لأن كانط يدرك جيدا مدى جسامة هذا الطرح باعتباره يحمل الحسّ الإمبراطوري، لذا هو يؤكد على الضيافة الكونية كحق وواجب أخلاقي-سياسي عالمي يعكس التعاون بين الشعوب في كل المجالات.

دعا هابرماس إلى مواطنة كونية في كتاباته الكوسموبوليتية فهل هذا حلم مثالي بعيد المنال؟

شكرا، بالنسبة للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، فإنه يستفيد كثيرا من الدرس النقدي الذي وُجّه للموروث الكانطي-الأنواري، فالكوسموساسية الكانطية هي التي اصطبغت بالمثالية، هذا ما يجعل هابرماس يعيد صياغة أطروحات كانط وتعميقها وتجاوزها على أرضية أكثر واقعية، إنها أرضية يتشابك فيها البعد الأيديولوجي والبعد السياسي والسيوسيثقافي والإعلام

والمعرفة والسلطة والإقتصاد ...إلخ، ومع ذلك فإن هابرماس يشتغل في الدوائر المثالية أيضا.

حوار خاص مع الأكاديمي الدكتور منير كشو

بداية من هو الدكتور منير الكشو؟

أستاذ في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة بقسم الفلسفة بجامعة تونس وتحديدا بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. تحصلت على التبريز في الفلسفة من الجامعة التونسية سنة 1992 والدكتوراه من نفس الجامعة سنة 2000. صدر لي كتابان باللغة الفرنسية حول الفيلسوف الأمريكي المعاصر الذي تُوفي سنة 2002 جون رولز، الأوّل بعنوان **دراسات رولزية سنة 2006** والثاني بعنوان **العدل ومعاييره: جون رولز ومفهوم السياسة**. كما قمت بترجمة أحد الكتب الهامة للفيلسوف الكندي ويل كيمليشكا وهو **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة** وقد صدر الكتاب عن دار سيناترا للنشر سنة 2010. ولي كذلك العديد من المقالات الصادرة بالعربية والفرنسية بمجلات وبمؤلفات مشتركة صادرة في تونس وفي الخارج .

انتم من الباحثين المتميزين في نظرية العدالة عند رولز فما هي مرتكزاتها النظرية وأسسها الفلسفية؟

تتصدى نظرية العدالة لجون رولز إلى مشكل قديم في الفلسفة السياسية منذ أفلاطون وأرسطو إلى يومنا هذا وهو كيف تستطيع المجتمعات ضمان استقرارها السياسي واستبعاد خطر الحرب في الخارج أي في علاقاتها بغيرها من المجتمعات والفتن والصراعات في داخلها؟. وإذا كانت المجتمعات التقليدية (أو لنقل ما قبل الحديثة) ضمنت استقرارها السياسي من خلال اشتراك أفرادها في هوية واحدة وفي رؤية متجانسة لما يجمع عليه أعضاؤها أنه خير مشترك إلا أن المجتمعات الحديثة فقدت مثل هذه الرؤية الموحّدة والمتجانسة لمعنى الهوية المشتركة ولمفهوم الخير المشترك. وقد تفطن عالم الاجتماع الألماني

تونيز في أواخر القرن التاسع عشر إلى الفارق الذي يفصل المجتمع الحديث عن المجتمع القديم فأقام تمييزا بين مفهوم الجماعة *Community* ومفهوم المجتمع *Society*.فالجماعة يوحّدها اعتناق إجماعي وغير مُفكّر فيه لقيم جوهرية في حين يتأسس المجتمع على تصور فردي تام للمصالح يقود الأفراد إلى البحث الواعي عن أشكال من التوافق مع غيرهم وعلى أشكال من التسوية بين مصالحهم ومصالح غيرهم والإتحاد الطوعي مع أقرانهم. وعندما يتساءل رولز عن شروط ضمان الاستقرار لهذا المجتمع فهو يدرك أن زمن الوحدة المتأتية من مطلق من المطلقات سواء تمثّل في خير متجسد في رؤية دينية ما للحياة أو في رؤية قومية ترى أن الخير هو في عزة الأمة ونصرتها أو في أيديولوجيا ما كالاشتراكية مثلا التي تماهي خير الجماعة بمصلحة الطبقة العاملة، هذا الزمن قد ولّى دون رجعة. إلا أن الخطر الذي أصبح يتهدّد المجتمعات المعاصرة في زمن أفول الرؤى الشاملة للحياة والعالم أو ما عبّر عنه عالم الاجتماع الأمريكي دنييل بل في كتاب أصدره سنة 1975بعنوان "نهاية الايدولوجيا" بعصر نهاية الأيديولوجيات سواء كانت دينية أو معلمنة هو استعار حمى البحث المحموم عن المصلحة الفردية دون وازع أو قيد. وإن كان أفول الأيديولوجيات يمثل، على الأقل من وجهة نظر الليبرالية، تحرّرا من الاستعباد وخطوة أخرى في سبيل تأكيد قدرة الذات الفردية على السيطرة على مصيرها إلا أنه ضاعف من جهة أخرى من خطر التفتت والتفكك بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي يكون فيها الفرد لا الجماعة المصدر الأوّل لكل صلاحية على الصعيد الأخلاقي أي أنه الحَكم فيما يتعلق بالخير والشر في المسائل المتعلقة به. فالمشكل إذن بالنسبة لرولز هو كيف نجد صيغة تضمن للفرد البحث المعقول عن مصلحته الخاصة وتحقيق تصوره الخاص للخير وفي نفس الوقت نضمن وجود إطار عام للتعاون يحمي الرابطة الاجتماعية من التفكك. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا اعتبرنا المجتمع على شاكلة مغامرة

تعاونية مشتركة قائمة على المصلحة المتبادلة ففي هذا النموذج هناك من جهة تماثل في المصلحة بين الأطراف المشاركة في هذا المشروع التعاوني إذ لها جميعها مصلحة في استمراره ونجاحه في تحقيق فوائد ومن جهة أخرى تنازع في المصلحة حيث أن كل طرف في هذا المشروع التعاوني يريد أن يحوز لنفسه ولجموعته أكبر نصيب من فوائد وأرباح هذا التعاون الاجتماعي. لذلك فالجميع شركاء على قاعدة المساواة في الانتماء إلى الجماعة السياسية والمواطنة والحرية المتساوية بين الجميع والكرامة وحرمة الشخص التي لا تقبل الانتهاك والتعدي تحت أي داع ولو كانت المصلحة الجماعية سواء تمثلت في الرفاه العام للمجتمع كما هو في النزعة المنفعية أو في عزة الوطن ومجده إلخ. لهذا ينتهي رولز إلى أنه لا يمكن أن يستمر التعاون بين هذه الأطراف إلا إذا وجد اتفاق على إطار عام يمكن للنزاعات الفردية والخلافات حول تقسيم مغانم العيش المشترك وأعبائه أن تجد طريقها للحلّ دون جنوح إلى العنف أو تهديد به. ولا يمكن أن يكون ذلك ممكنا، في رأيه، إلا بتأكيد أولوية العدالة في كل تنظيم لمؤسسات المجتمع الحديث إذ يقول في بداية رولز الفصل الأوّل من كتابه العمدة "نظرية في العدالة" إن "العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية تماما مثلما أن الحقيقة الفضيلة الأولى لأنساق التفكير" ويعني ذلك أن القوانين والمؤسسات لا بُدّ تقع مراجعتها وإصلاحها أو إزالتها إذا أخلّت بهذا المقتضى مهما كانت جودة تنظيمها ومهما كانت فاعليتها. ويضيف قائلا أن كلّ شخص له حرمة Inviolabilty قائمة على العدل لا يمكن التعدّي عليها ولو بداعي رفاه المجتمع وسؤدده. وفق هذا المنظور تفترض العدالة تنظيما للمؤسسات الكبرى للمجتمع على نحو يكون فيه توزيع فوائد التعاون الاجتماعي وتكاليفه توزيعا عادلا على أساس المواطنة حتى لا يشعر أي طرف شريك بالضيم أو يشكو من الحيف والإجحاف في حقه. فالنظرية السياسية تضع صورة أو نموذجا مثالا لمجتمع حسن التنظيم well-ordred

society يمكّن من نقد المؤسسات القائمة والعمل على إعادة تنظيمها. ويرى رولز أن مجتمع مثل هذا لا بُدّ تكون مؤسساته تُدار من خلال تصور عمومي للعدالة يكون موضع وفاق بين أفراده والمجموعات المكونة له ويكون معروفا منهم ويحظى بقبولهم الحر. ويرى رولز أننا لو تخيلنا إجرائية تعاقدية يتم وفقها تصور مداولة تتم بين شركاء في وضع مثالي" وضع بدئي" افتراضي يختارون فيه مبادئ عدالة تحكم مؤسسات مجتمعهم لا يعرفون في ذلك الوضع لا الفئة التي ينتمون إليها، أي إن كانوا من الميسورين أو المعوزين، ولا مواهبهم ومؤهلاتهم الطبيعة كالذكاء أو الإقدام على المخاطرة أو القدرة على المساومة أو قواهم البدنية إلخ. ولا يعرفون أي التصورات للخير يفضلون(التديّن أو الزهد أو حب المال أو المتعة الحسية والجمالية إلخ.) وضمن أي فئة يضعهم ذلك التصور سواء ضمن الأقلية، دينية كانت أم عرقية أم ثقافية أم اجتماعية، أو ضمن الأغلبية ولا يعرفون أيضا الثروات والقدرات التي يتوفر عليها مجتمعهم ولا مكانته ضمن الأوطان في حين أنهم يعرفون أن لهم وطن يخلصون إليها. يقول رولز إن المداولة بين أطراف متساوية من حيث المعلومات التي لديهم عن أنفسهم وعن مجتمعهم ستقودهم إلى اختيار إجماعي للمبدأين التاليين:

المبدأ الأوّل: لكلّ شخص حقّ متساو مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسيّة المتساوية وعلى نحو يتّسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع.

المبدأ الثاني: لا بدّ أن تُنظَّم مظاهر التفاوت الاجتماعيّ والاقتصاديّ على نحو:

أ- تكون فيه لصالح الأقلّ امتيازا؛

ب- تكون مرتبطة بوظائف وبمواقع مفتوحة أمام الجميع وفي إطار من المساواة العادلة في الفرص.

ولا يكتفي رولز بالتنصيص على مبادئ العدالة وإنما يؤكّد أيضا على ضرورة أن ترتَّب على نحو تفاضلي وفق قاعدتين. أما الأولى فتنص على أولوية مبدإ الحرية كما يلي: تخضع مبادئ العدالة إلى نظام معجميّ لا يمكن وفقه أن تُحدّ الحرية إلا بمقتضى الحرية ذاتها في حين تنص الثانية على أولوية العدالة على الفاعلية الاقتصادية والرفاه فالمبدأ الثاني ذو أولوية معجمية على مبدأ الفاعلية وعلى مبدأ تعظيم مجموع الامتيازات كما أن المساواة العادلة في الحظوظ لها أي الجزء(ب) من المبدإ الثاني لها الأولويّة على الجزء(أ) من المبدإ الثاني مما يعني أنه لا يمكن للتوزيع للخيرات لصالح من هو الأقل امتيازا من غيره أن يكون مقبولا إلا إذا تمّ احترام مقتضى المساواة في الحظوظ [Rawls 1971:302-303] .

من الواضح إذن أن هذان المبدآن يمثلان الحلّ الذي يرتئيه رولز لمشكلة العدالة في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة. وإذا كان المبدأ الثاني - الذي يسميه رولز " مبدأ التباين" - مبدأ يحكم توزيع الموارد الاقتصاديّة. فإن المبدأ الأول الذي يحظى بأولوية مطلقة عليه يتعلق بالحرية وحق كل مواطن أن يتمتع بها على قدم المساواة مع غيره مهما كان الموقع الذي يحتله داخل المجتمع ومهما كان جنسه أو عرقه أو دينه. وكما نرى هذا المبدأ يعمل على التأليف بين مقتضى المساواة في التوزيع الذي تجعل منه الاشتراكية، وعلى نحو خاص في صيغتها الماركسية، أساس كل توزيع عادل للدخل والليبرالية الاقتصادية كما نظّر لها **فردريك هايك وفون** ميسز من المدرسة النمساوية **وميلتون فردمن** وأقطاب مدرسة شيكاغو الذين يجعلون من السوق الحرة الإطار الوحيد للتوزيع العادل للدخل ومن المنافسة والمبادرة الاقتصادية الفردية الحرة قاعدة

لمشروعية الدخل والربح. فعيب الأولى هو أنها تقضي بأن يكون توزيع الدخل على قاعدة المساواة وهي لذلك لا تصلح، في رأي رولز، إلا بمجتمع تكون فيه الموارد التي يقع تقاسمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص في حين أن المجتمع الحديث هو مجتمع يقوم على الإنتاج مما يعني أن الموارد وفوائض التعاون هي في ازدياد مُطّرد وهي لا تنمو إلا حينما يكون الأفراد مُقبلين على العمل والمبادرة والابتكار والإنتاج. وليكونوا محفّزين لذلك لا بُدّ ينعموا بما حصلوا عليه من خلال جهدهم الخاص وجدارتهم فالأفضل في رأيه أن نكون غير متساوين ولكن في حالة رخاء يستفيد منها الجميع على نحو عادل ومعقول لا أن نكون متساوين وفي حالة فقر وركود اقتصادي. أما وجهة النظر الليبرالية الاقتصادية فهي تركز على الحرية الاقتصادية والمنافسة ولا تأخذ بعين الاعتبار أن الخيرات والسلع والممتلكات تظل رأس مال اجتماعي وأن إنتاجها يقتضي تعاون من الآخرين وبالتالي عدالة اجتماعية.

يعتبر كتابه نظرية العدالة إعادة صياغة (2001)مراجعة لكتابه السابق نظرية العدالة كإنصاف (1971) فما هي ابرز التحولات والمراجعات التي قام بها بعد تعرضه للكثير من النقد ؟

سؤالك وجيه وجيّد ولكن دعني أصّحح بعض ما ورد فيه كتاب رولز الصادر سنة 1971 هو بعنوان "نظرية في العدالة" أما كتابه الصادر سنة 1999 والذي تُرجم إلى العربية وصدر سنة 2001 فهو بعنوان "العدالة كإنصاف، إعادة صياغة". ولكن ما يسميه بعض النقاد بالمنعطف في فكر رولز حصل في واقع الأمر قبل صدور هذا الكتاب وتحديدا منذ سنة 1980 في سلسلة من المحاضرات والمقالات تمت فيها مراجعة جوانب هامة من الصيغة الأولى لنظريته. وقد صاغ رولز على نحو نسقي كل هذه التعديلات في كتاب "الليبرالية السياسية" الذي أصدره سنة 1993 بالانغليزية . ولكني أوّد لأضع القراء في الصورة أن أعرّج على النقد الذي واجهته نظرية رولز. لقد

استقطبت هذه النظرية حال صدورها اهتمام الدارسين والنقاد حتى أصبح كل جدل في قضايا الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة يمرّ عبرها. ويمكن أن نميز بين ضربين من النقد وجّها إلى رولز أحدهما يمكن عدّه سياسيا، وإن كانت له خلفيات فكرية وفلسفية، والثاني فلسفي بالأساس، ولا يخلو من أبعاد سياسية، ويتعلق بمسالة العلاقة بين الهوية الفردية والجماعية. وقد وُجّه الضرب الأول من النقد إلى نظرية رولز من جهتي اليسار واليمين السياسي في نفس الوقت. فمفكرو اليسار وفلاسفته لم يرضوا عنها لأنها تخلّت، في نظرهم، عن مقتضى أساسي لتحقيق العدالة وهو المساواة الكاملة في الأوضاع بين الناس والقضاء على كافة مظاهر اللامساواة واكتفت فقط بتقييد اللامساواة بشرط أن يستفيد منها الجميع وعلى وجه الخصوص من يكون الأكثر تضررا من جهة قسمة الموارد المتوفرة. وكأمثلة على هذا النقد يمكن أن نذكر كوهين ورويمر (Cohen 1995 ; Roemer 1996) أما اليمين الليبرتاريني (أي أنصار الليبرالية الاقتصادية المتطرفة في أمريكا) فقد اعتبرها محاولة جديدة لإيجاد تسويغ فلسفي لدولة الرفاه الليبرالية في الولايات المتحدة الأمريكية والتي هي في حالة وهن وتتداعى للسقوط نتيجة لاستنزافها لموارد المجموعة القومية في الإنفاق على جهاز إداري متضخم وعلى برامج اجتماعية فاشلة لم تحل لا مشاكل البطالة ولا الفقر. وهذا النقد نجده في كتابات نوتزك وبوكنان وغوتيه (Nozick 1974 ;Buchanan 1975 ;Gauthier 1986). أما النقد الأعنف والذي ترك آثرا على النظرية فهو النقد الجماعتي. يعيب هذا النقد على النظرية ليبراليتها ونزعتها الفردانية وتأكيدها أن الفرد لا الجماعة هو المصدر الأوّل للصلاحية الأخلاقية وكذلك نزوعها نحو رؤية سياسية كونية منقطعة عن الواقع الاجتماعي والسياسي للمجتمعات التي تريد أن تؤسس لصالحها نظرية في العدالة كما ينتقد أيضا تأسيسها للرابطة الاجتماعية على معايير العدل لا على صورة للخير المشترك الذي يؤلف بين الجماعة السياسية.

وحتى يجعل رولز نظريته أكثر قدرة على الصمود أمام النقد الجماعتي أدخل عليها سلسة من التعديلات. ففي كتاب " الليبرالية السياسية" تخلى رولز عن البعد الكوني، الذي جعل نظرية العدالة في صيغتها الأولى تبدو وكأنها نظرية صالحة لكل المجتمعات مهما كانت ثقافاتها ومهما كان عصرها وتاريخها، وأعاد تقديمها على نحو يجعلها وثيقة الصلة والارتباط بالتقاليد الخاصة بالدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة التي تتميز بثقافة عمومية تتأصل فيها قيم المساواة والحرية الفردية. ويميز هذا الكتاب بين الليبرالية السياسية والليبرالية وفق مفهومها الشامل. فمبادئ العدالة لم تعد تندرج ضمن تصور عام يقوم على مثال أعلى ليبرالي جامع وشامل وإنما أصبحت تشكّل رؤية سياسية يمكن أن تقبل بها مذاهب واتجاهات فكرية وفلسفية ودينية لا تقبل بالرؤية الفلسفية الليبرالية الشاملة كما نجدها لدى جون ستوارت ميل أو كانط مثلا. والليبرالية السياسية على خلاف الليبرالية الشاملة أكثر مواءمة لواقعة التعددية الأخلاقية التي تسم بميسمها المجتمعات المعاصرة فالناس لا يتفقون اليوم حول المثل الأعلى للحياة الطيبة وحول القيمة الأخلاقية للأفعال ولكنهم رغم ذلك مجبرون على التعايش داخل مجتمع واحد تتعدّد فيه رؤى العالم وينقسم أفراده حول معنى الحياة المثلى وحول قيم الخير وحول ما يجب أن يكون موضوع تثمين أخلاقي. وفي نظر رولز لا تمثل الصياغة الجديدة للفكرة الليبرالية عدولا عن المبادئ التي تقوم عليها نظريته في صيغتها الأصلية أو تغييرا جوهريًا في أساليب البرهنة والحجاج عليها. فهو يستمرّ في الدفاع عن مبدأيه في العدالة: مبدإ الحرية الذي يضمن لكلّ فرد الحريات الأساسية الأوسع مجالا والمتساوية مع تلك التي يتمتع بها أقرانه ومبدإ التباين الذي ينصّ على ضرورة أن تكون المساواة القاعدة لتوزيع الموارد الاقتصادية باستثناء الحالات التي يثبت فيها أن الشخص المتضرر أكثر من غيره من حيث توزيع تلك الموارد سيكون المستفيد من التوزيع غير المتكافئ لها.

ويتعلق أهمّ تعديل أدخله رولز على نظريته بالحجج الساندة لمبدأيه في العدالة وعلى وجه الخصوص تلك التي قدّمها في نظرية العدالة لتسويغ مبدأ الحرية والدفاع عن أولويته. إذ أصبح رولز الآن يعترف بوجود حجج مختلفة لتسويغ مقتضى حماية الحرّيات الأساسيّة ولم يعد هذا التسويغ يقع، كما كان عليه الأمر من قبل، من وجهة نظر قيمة بعينها وهي الاستقلالية الذاتية أي أن يكون الفرد كشخص أخلاقي المصدر الأول والأصيل لكل تشريع يتعلق بأفعاله. فوفق التصور السابق الذي دافع عنه رولز في كتابه الأوّل تكون الاستقلالية الذاتية العقلانية خيرا بذاتها أو هي الخير الأسمى وهو ما لا يمكن أن تقبل به المذاهب الأخلاقية ذات الوجهة الدينية. فالكاثوليكي أو المسلم أو اليهودي مثلا يمكن أن يكون ليبراليا ويقبل بمقتضى حماية الحرية الفردية ولكنه سيعترض على فكرة الاستقلالية الذاتية وأن يكون الفرد مصدر كل تشريع أخلاقي إذ يرى في ذلك تناقضا مع الإيمان بأن الله مصدر كل صلاحية على الصعيد الأخلاقي. ومهما اختلفت الحجج يظل في نظر رولز مقتضى حماية الحريات الأساسية موضع اتفاق وقبول من الجميع داخل المجتمعات الديمقراطية حتى وإن سلّم البعض به لدواع دينية والبعض الآخر لأسباب عقلانية وفلسفية وعلمانية. وستكون النتيجة التي سنحصل عليها عند ذلك " وفاقا من خلال التراكب" overlapping consensus تسلّم في إطاره كل الجماعات والمذاهب سواء كانت دينية أو غير دينية بضرورة تعزيز الحريات الأساسية وحمايتها.

ولتجسيد فكرة الوفاق من خلال التراكب يتطرق رولز إلى مسألة حرية الضمير. ويميّز هنا بين ضربين من الحجج ، في الضرب الأول يُنظر إلى المعتقدات الدينية كموضوع قابل للمراجعة والنظر العقلاني فحرية الضمير ضرورية لنا لأنه ليس هناك ما يضمن لنا أن تكون أساليبنا الراهنة في العيش هي المناسبة لنا أوأنها ليست في حاجة إلى مراجعة أو إعادة نظر. والحجّة التي

تقوم على فكرة المراجعة العقلانية هي الحجة التي يستند عليها الليبراليون لتبرير مقتضى الحريات الأساسية. أما الضرب الثاني من الحجج فينطلق في دفاعه عن الحرية الدينية من أن العقائد الدينية معطاة وراسخة وليست بالتالي موضع مراجعة أو محلّ نقد. وإن كنا في حاجة إلى حريّة الضمير فلأنه توجد داخل المجتمع تصوّرات دينية متعدّدة والتي وإن لم تقبل المراجعة أو المساءلة تقبل بحق التصورات الدينية الأخرى في الوجود والتعبير عن نفسها في إطار تعدّدية تجعل التعايش ممكنا. وترى هذه الحجة أننا ما دمنا ننتمي جميعنا إلى مجموعات دينية مختلفة ومتنافسة أحيانا فإننا نحتاج إلى تبني مبدإ الحرية الدينية في صيغة حرية الضمير وإقراره ضمن المواد الدستورية والدفاع عنه باعتباره موضوع وفاق من خلال التراكب ليكون بذلك أسّا من أسس العدل في مجتمع تعدّدي.

هذه هي إذن أهم المراجعات وهي قابلة للنقاش في جوانب عديدة منها ولكن رولز لم يتخلّ عن مبادئ العدالة والنظرية السياسية التي تقوم عليها وإنما جعل نظريته تقبل بأشكال متعدّدة ومعقولة من التعليل وليس التعليل الفلسفي الكانطي هو الوحيد الممكن للنظرية كما بدا الأمر في الصيغة الأولى لها.

وبالعودة إلى سؤالك كتاب رولز العدالة **كإنصاف، إعادة صياغة** هو كتاب يعيد صياغة بعض الجوانب من النظرية بدت للقرّاء معقدة شيئا ما في النسخة الأولى من كتاب **نظرية في العدالة** ويصحّح بعض التأويلات الخاطئة كالموقف من دولة الرفاه التي لا يعتبرها رولز حلا كافيا لمشكلة العدالة في المجتمعات المعاصرة.

يثير كتابه الكثير من القضايا أبرزها مسالة العدالة والخير أيهما اسبق حيث يميل راولز الى أسبقية الحق على الخير كيف تشرح هذه الإشكالية للقراء ؟

كما أسلفنا مبادئ العدالة تنطبق على البنية "البنية الأساس" للمجتمع وليست مبادئ ستحكم السلوك الفردي. فالعدالة التي يتعلق الأمر بها هنا هي فضيلة المؤسسات أكثر مما هي فضيلة الأشخاص(رولز 1971: 33). وبعد إقرارها في إطار تصور للعدالة يكون عموميا وموضع وفاق اجتماعي تصبح هذه المبادئ قاعدة لتقييم عمل المؤسسات الكبرى داخل المجتمع وطريقة توزيعها لمنافع العيش المشترك وتكاليفه. ويترتب عن هذا أولوية العدالة على تصورات الخير إذ أن الرابطة الاجتماعية في مجتمع عادل تقوم في رأي رولز على قواعد العدل التي يتعين أن تُحترم من قبل الجميع أما الخير فيظل أمرا خصوصيا يتعلق بالمعنى الذي يمنحه الأشخاص للحياة المثلى والجديرة بأن تعاش ولمفهوم القيمة الأخلاقية للأفعال. وهي مسائل يختلف فيها الناس وتظل مجال الاختيار الفردي الحر ولا يحق لا للدولة و لا للمجتمع التدخل فيها. وتكون بهذا نظرية العدالة تعتمد وجهة ديونتولوجية (آدابية) من الطراز الكانطي تؤكد أسبقية الحق والواجب على مُثل الخير والسعادة وتتعارض مع النظريات التليولوجية التي تجعل من خير ما (كالمنفعة العامة مثلا في النظريات المنفعية) غاية للفعل الفردي ولعمل السلطات العمومية. وتحديد الخير على نحو منفصل على العدالة ومنحه صفة الغاية الكبرى يجعل من العدالة وسيلة لتحقيق ذلك الخير. على خلاف هذا التمشي تأكيد أسبقية العادل على الخيّر سيجعل كل تصور للخير غير مقبول إذا كان متعارضا مع العدالة وإذا كان تحقيقه سيؤدي إلى انتهاك لحقوق الناس. ويضمن المجتمع العادل ، وفق التصور الليبرالي الذي يدافع عنه رولز، للفرد أمرين: أوّلا حماية حقوقه وشروط تحقيق تصوره للخير دون تدخل من شركائه في المواطنة ودون احتكاك أو نزاع معهم

وثانيا، حياد الدولة تجاه تصورات الخير فإذا تدخلت الدولـة لفـرض رؤيـة مـا للخير على المجتمع سواء كانت هـذه الرؤيـة دينيـة أو عَلمانيـة تنتهـك الحريـة الفردية وتتحول إلى دولة مستبدّة تستخدم الأجهزة والسلطات العامـة لتحشـر نفسها في المجال الشخصي.

هناك من الباحثين من يعتبر نظرية العدالـة محاولـة فلسفية لتجديـد الليبرالية من الداخل هل تتفقون معهم؟

نعم بقي أن نتفق في معنى الليبرالية. أنت تعرف أن هذا المصطلح في بلدان المغرب العربي المتأثرة بالتقاليد الفكرية الفرنسـية (تـونس والجزائـر وموريتانيـا والمغرب وباستثناء ليبيا) يُحمل على معنى نظرية تدافع عن اقتصاد السوق غير المقيّدة وترفض كل دور اجتماعي للدولة في إعادة توزيـع الـدخل مـن خـلال الرافعة الضريبية ولذلك تكون عموما الليبرالية موضع استهجان وانتقـاد حـاد من الجميع. غير أنه كما رأينا ليسـت هـذه هـي الليبراليـة في السـياق الفكـري الأمريكي. فالليبرالية أخذت هناك معنى اجتماعي سـبق أن دفـع في اتجاهـه في أواخر القرن التاسع عشر في انغلترا فلاسفة أمثال هوبهـوس وجـون سـتوارت مل ثم ديلتاي وليبمان في أمريكا حيث أكّد كل هؤلاء على أن الحرية لا معنـى لها من دون إعادة توزيع عادل للثروة ومن دون دور فاعـل للدولـة في مقاومـة الفقر والبطالة والمرض ونشر التعليم وتوفير المرافق العمومية الأساسية. فرولـز يأخذ إذن بهذا المعنى لليبرالية حينما يؤكد أن الكرامة المتساوية لا تتـوفر فقـط بتوفير الحرية والمساواة بين الجميع أمام القانون وإنما بتمكين الناس من التمتـع الفعلي بحرياتهم والاستخدام الفعلي لها. وهـذا لا يكـون إلا بضـمان شـروط

العدالة التوزيعية وفق المبادئ التي نصت عليها نظريته. أما الليبرالية المتطرفة والاقتصادية فتُسمى في السياق الأمريكي الليبرتارينية. فالليبرالية في المجال الفكري والسياسي الأنغلو أمريكي تحيلنا إلى اتجاه سياسي يساري أي بمعنى أنه يجمع بين مقتضى المساواة في الأوضاع المادية من خلال التوزيع العادل للدخل ومقتضى الحرية الاقتصادية في إطار سوق حرة مع دور تعديلي للدولة. ومن هذه الوجهة يتوافق تقريبا مع تنادي به الاشتراكية الديمقراطية Social Democracy في أوروبا.

ما يعاب على النظرية تمركزها الغربي وحصرها فقط في المجتمعات الليبرالية الدستورية ما ذا تقولون؟

نعم ذلك صحيح. لكن قبل أن أشرح الأمر دعني أوضّح مسألة تتعلق بطبيعة الفلسفة السياسية وبالدور الذي تضطلع به في الثقافة السياسية للمجتمع وفق رولز. وفي مقال صدر له سنة 1980 تحت عنوان "الإنشائية الكانطية في النظرية الأخلاقية" Kantian Constructivism in Moral Theory أكّد رولز على أن دور الفلسفة السياسية في الديمقراطيات هو تعريف المبادئ والمصطلحات الكامنة في الحس المشترك والتي يتقاسمها الناس من خلال الثقافة السياسية المشتركة بينهم وجعل هذه المبادئ بيّنة وحيث يكون الحس المشترك متردّدا وغير واثق من اختياراته ومواقفه ولا يعرف في أي جهة يوجد الصواب يتعين على الفلسفة السياسية أن ترشده إلى بعض التصورات والمبادئ التي هي في صميم أهم اقتناعاته وتقاليده التاريخية. وفق هذا التصور لا يمكن للفلسفة السياسية إلا أن تكون متأصّلة في سياق ثقافي وفكري وتقوم بوظيفتها

ودورها النقدي في إطاره وذلك، كما يقول فيلسوف أمريكي آخر توفي مؤخرا وهو ريتشارد رورتي، لأن الثقافة السياسية للمجتمعات المنفتحة والديمقراطية ليست متجانسة من حيث القيم والمبادئ وإنما يوجد تضارب داخلها بين القيم (قيم الحرية والمساوة، العدل والخير، الفاعلية الاقتصادية والمصلحة العامة، حرية الفرد وقيم الجماعة، الأنانية والإيثار إلخ .) ويكون دور النقد الفلسفي هو إيجاد أفضل تأليف عقلاني ممكن بين هذه القيم من خلال الموازنة بينها ومكافحتها ببعضها البعض. فحيث هناك نزاع بين القيم وحيث هناك سؤال حول المبادئ التي يتعين اعتمادها لحل النزاعات وصناعة القرارات العمومية الصائبة يكون هناك دور للفلسفة السياسية ولا تكفي العلوم الاجتماعية لهذه المهمة. ولكن ذلك يفرض أيضا على المشتغل بالفلسفة السياسية معرفة بما يسميه رولز بالوقائع الكبرى للمجتمع وهو ما يتطلب منه معرفة بنتائج الدراسات في القانون والاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية وعلم النفس والتاريخ إلخ.

وتجدر الملاحظة أيضا أن القيم الليبرالية كالحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان، كما نرى، لم يعد مجالها منحصرا في المجتمعات الغربية وإنما اتسع أكثر ليشمل العالم بأسره إذ كما يقول كيمليكا في تصدير الطبعة العربية لكتابه مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، الذي قمنا بترجمته إلى العربية، مسألة بناء دولة تخدم مصلحة مواطنيها وتحجم عن إلحاق الضرر بهم هي مسألة عابرة للثقافات مهما كانت درجة الاختلاف بينها وهذا ما يجعل، في رأينا، الجدل حول قضايا الليبرالية الدستورية ولئن انطلق حقيقة في الغرب إلا أنه يهم كل المعنيين ببناء دولة مدنية حديثة.

ثـمـة اختلاف كبير في مقاربة قضية العدالـة بـين الاتجـاه الليبرالـي الـذي يمثلـه هابرمـاس ورولـز والاتجـاه الجماعـاتي الـذي يمثلـه تـايلور وماكنتاير وسندل فما هي أوجه الشبه والاختلاف بينهما؟

في خصوص الفيلسوف الألماني يورجن هابرمـاس يجـب أن نوضـح الأمـر التالي: وهو أنه لا يضع نفسه ضمن الاتجاه الليبرالي فلئن اعتبر نفسه قريبا منه ظل يعتبر أن الليبرالية والجماعتية لم يتخلصا مـن بـراديغم الذاتيـة الميتافيزيقـة. فالليبرالية تفترض فكرة ذات فرديـة متوحـدة تحـدّد نفسـها بنفسـها علـى نحـو منعزل عن الآخر وفي غنى عن الحوار والمداولـة في الفضـاء العـام في حـين أن الجماعتية تظل حبيسة نفس البراديغم الميتافيزيقي ولكـن بـدل الـذات الفرديـة تحلّ الذات الجماعية وصورة الخير التي توحّد بين أعضاء وهـو خـير تضـعه في منأى عن النقاش والجدل العام لذلك يقترح هابرماس نموذجا بديلا يتمثـل في نظرية إتيقا النقاش يعتبر قادرا على تجاوز هنّات الليبرالية والجماعتيـة والقطـع مع الخلفية الميتافيزيقية التي ينهضان عليها. أما فيما يخص الليبراليـة فـلا بُـدّ أن نميّز بين المجتمع الليبرالي والعقيدة الليبرالية. فالمجتمع الليبرالي هو المجتمع الذي تكون فيه قيم الحرية والمساواة والحقوق متأصلة في الثقافة العامـة الـتي يشـترك فيها أفراده وتكرسها المبادئ الدستورية التي يُجمعون عليها ففـي مجتمـع كهـذا يمكن أن يغير الأفراد تصوراتهم للخير. كأن يخرجوا مثلا من دين ليدخلوا دينا آخر أو ليصبحوا لا دينيين، دون أن تتـأثر مـع ذلـك حقـوقهم المدنيـة المحصّـنة دستوريا ومؤسساتيا كما أن الانتماء في مثل هـذا المجتمـع يكـون علـى أسـاس المواطنة وليس الاشتراك في هوية جماعية وثقافيـة. أمـا العقيـدة الليبراليـة فهـي تفـترض نظريـة متكاملـة تنتصـر للحريـة وتجعلـها أسـاس تنظـيم العلاقـات

الاجتماعية والمؤسساتية. وهي نظرية ليست موضع قبول تام إذ تجد من يختلف معها من حيث المنطلقات الفكرية والفلسفية. والفلاسفة الذين ذكرتهم يمثلون أقطاب الاتجاه الجماعاتي. ولئن اشتركوا في رفض أركان العقيدة الليبرالية مثل أسبقية الحق والعدل على الخير وفكرة ذات تتشكل على نحو منعزل عن سياقات التنشئة الاجتماعية ودافعوا على فكرة أولوية الجماعة على الفرد إلا أنهم يختلفون من حيث حدة نقدهم للفلسفة الليبرالية. فتايلور مثلا يشاطر الوجهة الليبرالية في العديد من النقاط الهامة في حين أن ماكنتاير وساندل يبدوان أكثر حدّة وتطرفا في نقد الليبرالية مما يدفعهم في إتجاه تبني مواقف أكثر محافظة وبالخصوص حينما يرفضان أن يكون الفرد سيد اختياراته وأن تكون له القدرة على رفض فكرة الخير الجماعي أو أن ينفصل عن جماعته إن طاب له ذلك إذ أن الهوية الجمعية هي التي تسود لديهم على الهوية الفردية. ولمعرفة أكثر بالجدالات التي تدور داخل الاتجاه الجماعتي وحوله أدعو القارئ إلى الإطلاع على الفصل الذي خصّصه كيمليشكا له في كتابه الذي ترجمناه إلى العربية.

في الأخير ماذا عسا نـا نحـن العـرب ان نسـتفيد مـن تلكـم النظريـة معرفيا وسياسيا وأخلاقيا في ما بعد الربيع الديمقراطي؟

يجب التنويه أوّلا بأن ثورات الربيـع العربـي تمثـل تكـذيبا لمـزاعم الموقـف الثقافوي في النظرية السياسية والذي يعتبر الثقافـات وحـدات وكيانـات تكـاد تكون منغلقـة علـى نفسـها ومكتفيـة بـذاتها وهـي تنقسـم إلى ثقافـات تقبـل الديمقراطيـة والقـيم الليبراليـة أي الحريـة الفرديـة ومبـدأ المسـاواة والمشـاركة السياسية وثقافات موصـدة أمـام القـيم الثقافيـة الليبراليـة لا تعـترف بالحريـة الفردية ولا بحق الفرد بأن يكـون مصـدر للصـلاحية الأخلاقيـة وتقـدّس قـيم الجماعة وترفض المساواة وتتشبث بالبنى التراتبية التقليدية للمجتمع. فثـورات الربيع العربي رفعت كلـها شـعارات الحريـة والعدالـة الاجتماعيـة والحـق في الكرامة وندّت بالظلم والفساد والاستبداد وبهذا أكدت عكس ما يـذهب إليـه المدافعون على الموقف الثقافوي وما قالـه رولـز نفسـه الـذي ذهـب في كتـاب "قانون الشعوب"، وهو الكتاب الذي يقدّم فيه وجهة نظـره في العدالـة الدوليـة، إلى أن القيم الليبرالية تظل خاصـة بالمجتمعـات الغربيـة وقـد قمنـا بنقـد هـذا الموقف في كتابنا الصادر سنة 2006.

الآن وبعد الربيع العربي تتجه النية نحو بناء الدولة المدنية الديمقراطيـة الـتي تحقق الأهداف التي عبرت عنها الشعارات التي رُفعت أثناء هذه الثورات. لهـذا تتجه الأنظار بكثير من القلق في تـونس وليبيـا ومصـر والـيمن لمراقبـة حركـة الفاعلين في الساحة السياسية ومعرفة إن كـان الحـراك السياسـي سيفضـي إلى صياغة دستور عصري يضمن الحرية الفردية بمعناها الشامل وحقـوق الإنسـان

كما وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الدولية ذات الصلة ويضع الركائز لاستقلال القضاء وبناء دولة المواطنة ويضمن المساواة بين المواطنين مهما كان جنسهم أو دينهم أو لونهم أو عرقهم ويحمي الحق في المشاركة السياسية والتداول السلمي على الحكم ويوفر حدّا معقولا من العدالة الاجتماعية والإنصاف في تقاسم منافع العيش المشترك وتكاليفه ويرسّخ أيضا حكم القانون. بطبيعة الحال إذا تحققت هذه الخطوات فسنكون في حاجة إلى النظرية السياسية الليبرالية لرولز والجدالات التي تدور حولها ولكن لن نكون في حاجة إلى رولز فقط بل أيضا إلى الفلسفات السياسية والحقوقية والأخلاقية لدووركين وهبرماس وأمرتيا صن وآكرمن وغيرهم. أما إذا وقعت انتكاسة لا سمح الله في هذا المجال وعاد الاستبداد من جديد في ثوب آخر، قد يكون هذه المرة ديني وليس عَلماني كما عهدنا من قبل، فستتأخر شعوبنا ردحا آخر من الزمن في تحقيق التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية وقد ندخل مرحلة أخرى من الاضطرابات وعدم الاستقرار. ولكن عموما أظل متفائلا بمستقبل الديمقراطية والليبرالية في بلداننا وانتصار الليبرالية لا يعني بالضرورة فوز الليبراليين في الانتخابات واعتلاؤهم سدّة الحكم إذ قد تتحقق هذه القيم والمبادئ من خلال أحزاب لا تتبنى النظرية الليبرالية صراحة.

حوار خاص مع الأستاذ الباحث عبد العزيز ركح

بداية من هو الأستاذ عبد العزيز ركح؟

أنا أستاذ بجامعة سطيف متخصص في النظرية السياسية المعاصرة الأمريكية منها على وجه الخصوص. خريج جامعتي قسنطينة 1998 و باتنة 2009 متحصل على شهادة ماجستير واحضر لشهادة الدكتوراه حول موضوع الشرعية الديمقراطية بين رولز و هابرماس. اهتماماتي الخاصة تدور حول الفكر السياسي عموما و على مواضيع الفلسفة السياسية الأمريكية المعاصرة التي بدأت الاحتكاك بها لأول مرة أثناء أبحاثي حول علاقة الفلسفة القارية بالفكر السياسي الأمريكي المعاصرين (ستراوس، رولز، كيمليكا، ساندل، دووركين ...) و قد قادني هذا الاحتكاك إلى السعي للتقرب من هذه الفلسفة أكثر فأكثر و تمخض هذا السعي بالتسجيل في الدكتوراه حول موضوع الشرعية الديمقراطية الذي هو بالمختصر محاولة للمقارنة بين فلسفتي رولز و هابرماس في المجال السياسي.

ناقشتم في رسالة الماجستير - مابعد الدولة الأمة عن هابرماس ؟ فما هي الإشكالية التي تعالجونها؟ وما هي الخطوط العريضة لهذه الرسالة؟

لطالما شغفت بالفلسفة الألمانية و بأعلامها الأفذاذ و لذلك كنت دائم التطلع الى دراسة هذه الفلسفة و التعمق في موضوعاتها و اغتنمت أول فرصة لتحقيق هذا الهدف و ذلك في رسالة الماجستير التي أشرت إليها. كان المفكر الألماني يورغن هابرماس قد استحوذ على جانب كبير من الاهتمام و الدراسة من طرف طلبة الفلسفة في الجزائر بحيث كاد أن يشكل مع مطلع الألفية الثالثة موضة كتلك التي كانت قد عرفتها البلاد العربية مع فوكو في تسعينيات القرن الماضي ,

في هذه الظروف وقع اختياري على موضوع العولمة من منظور هابرماس،

و قد كان كتاب هابرماس après l'état-nation. une nouvelle constellation politique حديث الصدور و لم تكن قد خصصت له في تلك الفترة ـ في حدود علمي ـ دراسة مفردة ما عدا القسم الأخير من رسالة الباحث المغربي حسن المصدق المعنونة النظرية النقدية التواصلية، و عزمت البحث في تلك المسالة من خلال محاولة الإجابة على الإشكالية التالية: هل من مستقبل للدولة الوطنية في نظر هابرماس؟ و إذا كان الجواب بالنفي، فما الذي يقترحه هذا الفيلسوف كبدائل فعالة لهذا التنظيم؟ و ما مدى واقعية الطرح الهابرماسي ؟ و قد وجدت انه من الضروري للإجابة على هذه الأسئلة أن استقصي أولا مفاهيم الدولة الأمة و العولمة أي أن اعرض واقع ما قبل الدولة الأمة قبل تناول اراء هابرماس حول ما بعد الدولة الأمة و عليه فقد تناولت في الفصل الاول من الرسالة مفهوم الدولة الأمة من حيث أنها علاقة متوترة بين مفهومين سياسيين هما الدولة و الأمة ثم نشأتها التاريخية بداية من إرساء صلح وستفاليا سنة 1648 إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، أي إلى الفترة التي بدأت فيها الدولة الوطنية تعاني بشكل فعلي من اثأر التطور الاقتصادي بداية سبعينيات القرن العشرين. و جاء الفصل الثاني المعنون الدولة الأمة في زمن العولمة مبرزا لهذه الآثار الاقتصادية على الدولة الأمة،فبعد تعريف العولمة و إبراز مظاهرها و تمظهراتها حاولت التعرض إلى آثار العولمة على الدولة الأمة في المجال الاقتصادي، السياسي، الاجتماعي و الثقافي معتمدا على كتابات هابرماس و لكن أيضا على كثير من دراسات و كتابات مفكري آخرين حول الموضوع. و كانت النتيجة المستخلصة من هذا الفصل هي أن الدولة الأمة تعاني فعلا في نظر هابرماس تآكلا و عجزا على جميع الأصعدة، و انه لن يكون في استطاعتها مواجهة المد العولمي و التصدي لاثاره السلبية الا ان هي غيرت من وظائفها و تنازلت عن بعض مقوماتها الاساسية. و قد جاء الفصل الثالث المعنون ما بعد الدولة الأمة. آفاق الشرعنة

السياسية ما بعد الوطنية عند هابرماس ليطرح الحلول و الوظائف الجديدة التي تناط بها الدولة الأمة في عصر ما بعد الدولة الامة. و لا يكون ذلك في نظر هابرماس الا من خلال طريقين: الأول يمر بالاتحاد الاوروبي (او بالاندماجات الاقليمية عموما) و يمر الثاني بالديمقراطية العالمية. و اذا كان الاول قد خضع فعلا للاختبار الواقعي رغم المشاكل العديدة التي يعانيها، فان الديمقراطية العالمية التي ينادي بها هابرماس لا تزال مجرد مشروع سياسي اقرب الى اليوتوبيا منه الى الواقع.

باعتبارك من الباحثين المتخصصين في فلسفة هابر ماس ، نتساءل معك عن دوافع هذا الاهتمام من جهة، و ماذا يمكنك أن تقوله لنا باختصار حول فلسفته من جهة أخرى؟

كما سبق و ان قلت سطع اسم الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس مطلع الألفية الثالثة في سماء الفكر العربي بعد الموجة الفوكولتية التي سادت طيلة تسعينيات القرن الماضي و سبب هذا الاهتمام العربي بهذا الفيلسوف يرجع في نظري إلى عاملين، الأول يتمثل في كونه استطاع تغيير صورة الفيلسوف الكلاسيكي المنعزل في برجه العاجي و ذلك من خلال حضوره القوي و المتزامن على جميع جبهات النقاش الفكري و الفلسفي و هو حضور غير لدى كثير من دارسي الفلسفة نظرتهم إلي هذه الأخيرة، فلم تعد الفلسفة معه صدى للأحداث و انعكاسا نظرية لها بقدر ما هي اندماج في الحدث و محاولة صنعه، يشهد على ذلك معاركه المتكررة على صفحات كبرى الجرائد الألمانية و الاوروبية عموما، و يمكن ان تفسير هذا التوجه الجديد للفلسفة مع هابرماس بكونه منفتحا أكثر من غيره من الفلاسفة على جميع التخصصات العلمية (علم الاجتماع، القانون، الاقتصاد...) ما يضفي على مواضيعه طابع التحقيق العلمي أكثر من التنظير الفلسفي.

اما العامل الثاني فيرجع الى خصوصية الطرح الهابرماسي من حيث انه

يشكل استثناءا فريدا في الفكر الفلسفي المعاصر في الدفاع عن المسار الحداثي و في التصدي لتيارات الفلسفة ما بعد الحداثية، اذ تبقى الحداثة في النهاية بالنسبة لهابرماس اهم مكتسبات التي حققتها الانسانية، و ان حدث و ان زاغ هذا المسار عن توجهه الأصلي في بعض الفترات و الحالات (الحروب، التشيؤ...) فذلك لا يبرر التراجع عنها فهي في كل الاحوال مسار مفتوح يمكن ان يعدل و يصحح في اية لحظة و ذلك هو مفاد مقولة هابرماس الحداثة مشروع لم يكتمل.

بالرغم من هذه الأهمية لماذا لا نجد له حضورا قويا في الساحة المغاربية مثلما هو الأمر بالنسبة لفلاسفة الاختلاف.أمثال فوكو ودريدا ؟

ليس فقط على المستوى المغاربي بل العربي عموما. من المهم الاشارة هنا الى ان كتابا من حجم نظرية الفعل التواصلي لم يحظى حتى الان بترجمة عربية كاملة رغم كل الدعم الذي بدات تحضى به الترجمة في البلاد العربية في السنوات الاخيرة، غير ان مشكلة المغرب العربي تكمن في تبعيته الحصرية للفكر الفلسفي الفرنسي و انغلاقه عن و عي او عن لاوعي على لغة هذا الفكر ومنه استحالة التعامل مع النصوص غير الفرنسية الا انطلاقا من ترجمتها الفرنسية، و هو ما يبرر نسبيا الهوة الكبيرة بين انتشار نصوص فوكو، دريدا، دولوز .. الخ في المغرب العربي خصوصا مقارنة بنصوص هابرماس او النصوص غير الفرنسية عموما.

نعم هناك مجهودات مهمة في مجال الترجمة الفلسفية, لكن أهم كتابات الفيلسوف هابرماس لم تترجم بعد كالحق والديمقراطية وتحولات بنية الفضاء العمومي ونظرية الفعل التواصلي فلماذا؟

لقد سعدت جدا و انا اقرأ تصريحا للدكتور حسن مصدق يعلن فيه نيته ترجمة كتاب هابرماس "الحق و الديمقراطية" و هو من أهم كتب هابرماس، و لا ادري أين وصل هذا المشروع، غير أن الأكيد في كل هذا هو أن واقع الترجمة في البلاد العربية لا يزال يعاني - فيما وراء المبادرات و الجهود الشخصية - من مشكلات عديدة ذات طابع مادي كالتمويل و المتابعة الأكاديمية و تخصيص أقسام و مراكز كبرى للترجمة و حولها، بالإضافة إلى تكثيف البعثات العلمية نحو البلدان التي تفتقر المنطقة العربية إلى لغاتها. و لكن أيضا صعوبات تتعلق بالذهنية الأكاديمية - إن صح التعبير- السائدة و ذلك من حيث أن الترجمة كعمل أكاديمي لا تزال لا ترقى في المتخيل العربي عموما إلى مستوى الابداع الفلسفي الحقيقي ومنه عزوف اغلب المشتغلين في حقل الفلسفة و الفكر عموما عنها و انشغالهم بالتأليف "الإبداعي"، فمن المؤسف أن لا يساهم مفكرونا الكبار من أمثال حنفي، العروي، تيزيني، طه عبد الرحمان... و هم الأجدر و الأحق بذلك، في ترجمة أعمال الفلاسفة المعاصرين و لست ادري إن كان هذا العزوف يرجع إلى التعالي عن الترجمة أو هو عجز عنها. و سواء أرجعنا الأمر إلى هذا السبب أو إلى ذاك، فان الأكيد هو أن واقع الترجمة عندما يحتاج اى جهود اكبر بكثير من الجهود المبذولة الآن و يكفي فقط الرجوع إلى أرقام منظمة اليونسكو حول الترجمة في العالم العربي ليدرك المرء مدى تخلف هذا النشاط مقارنة بباقي شعوب العالم.

و بالعودة إلى سؤالك حول عدم ترجمة مؤلفات هابرماس، فانني اعتقد ان الأمر يرجع إلى حداثة الاشتغال بفكر هابرماس، فالموجة الهابرماسية لم تبدا في اكتساح الفضاء العربي الا بداية الالفية الثالثة كما سبق و ان قلت و منه فان

نتائج هذا الاهتمام لم تظهر بعد إلى العيان و قد ابدو لك مبالغا في التفاؤل اذا قلت لك ان اغلب كتابات هابرماس ستكون متوفرة للقارئ العربي بلغته الام في غضون سنوات قليلة.

في سياق الدفاع عن الحداثة يبرز اسم هابرماس, ماذا عسانا أن نستفيد منه في العالم العربي؟

من المهم ان نلاحظ هنا اننا نحن العرب بل و كثير من شعوب ما يسمى العالم الثالث لم نعرف ابدا نتائج الحداثة الاوروبية في جميع المجالات، بمعنى انه اذا كانت اوروبا قد توصلت الى فك السحر بتعبير ماكس فيبر عن تفكيرها و ممارساتها و مؤسساتها.. فاننا لا نزال نعاني من سطوة السحر دائما بتعبير فيبر على حياتنا نحن شعوب العالم الثالث، و يشكل هابرماس في نظري فرصة ثانية لنا للاستفادة من انجازات الحداثة سواء في شكلها الأوروبي أو في شكلها العام. تشكل كتابات هابرماس في عمومها ترياقا فعالا ضد حالة التمزق و التيهان التي يعيشها الإنسان العربي المعاصر الذي لا يزال في بحثه عن ذاته حبيس انتماءاته الفئوية المنغلقة و بتعبير هابرماس فهو لا يزال حبيس النظرة الميتافيزيقية و التقليدية للعالم، فلا تزال اغلب القضايا السياسية العلمية الدينية ... لا تطرح الا بحساسية بالغة و هو ما يجعل طريقة تناولها و التعامل معها من الصعوبة بمكان.

ما دور الفلسفة السياسية في مواكبة تحولات الربيع الديمقراطي؟

اريد اولا ان الفت النظر الى حقيقة أساسية و هي ان الفلسفة في الوطن العربي على قدم تعليمها لا تزال تخطو خطواتها الأولى، و ربما خير دليل على ذلك هو ان اغلب معاهد الفلسفة في الوطن العربي لا تزال تدرس الفلسفة في منظورها العام و ليس المتخصص و منه لا يمكننا الحديث عن فلسفة سياسية كتخصص قائم بذاته له برامجه و ادواته الخاصة كما لا يمكننا الحديث

عن الابستمولوجيا و فلسفة اللغة... كتخصصات قائمة بذاتها بل فقط من حيث هي مقاييس تدرس في ميدان الفلسفة العامة و فقط.

اما بخصوص سؤالك عن مواكبة الفلسفة للحدث في الوطن العربي فانني اعود هنا مرة أخرى إلى الحداثة بمفهوم فيبر لاؤكد ان ما يشكل خصوصية الثقافة الغربية الحديثة هي انها في اعتمادها الكلي على العقل و المنطق لا تترك مجالا للسحر، و هو ما يفسر المفارقة التي يعيشها العالم العربي بحيث ان الأولى هو التساؤل حول ما اذا تطابق الربيع العربي مع ما سطرته له الفلسفة السياسية و ليس العكس، و هو ما يطرح مسالة علاقة النظرية بالتطبيق و ايهما يسبق الأخر. ان الهوة القائمة بين النظرية و التطبيق لتطرح على مستوى التفكير العربي الكثير من الأسئلة، و مثل هذه الهوة تجعل كل ممارساتنا خاضعة لمنطق دعوها فانها مامورة.

في الأخير ما هي مشاريعكم المستقبلية؟

انا الآن بصدد التحضير لرسالة الدكتوراه حول الديمقراطية الليبرالية و التداولية كما أنني بصدد الإعداد لترجمة كتاب جماعي بعنوان : " هابرماس. الاستعمال العمومي للعقل " Habermas. L'usage public de la raison الذي اشرف على إصداره المترجم المتميز الراحل راينر روكليتز Rainer Rochlitz. و كذا ترجمة مجموعة من كتب المفكر الكندي بيارن مالكفيك Bjarne Melkevik و الذي تعتبر أعماله من أحسن القراءات الانجلوسكسونية للفلسفة التواصلية.

حوار مع الأكاديمي التونسي الدكتور محسن الخوني

الجـــزء الأول

- من هو الدكتور محسن الخوني؟

مواطن تونسي، باحث في الفلسفة ومدرّس في قسم الفلسفة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بجامعة تونس المنار منذ سنة 2000 بعد تجربة تدريس دامت أكثر من عقد بالمعاهد الثانويّة. مهتمّ بتاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في جانبها العملي.

- سيدي الكريم أنتم من الباحثين المتميّزين في المدرسة النقدية الألمانية فما هي أسباب ودواعي الاهتمام؟

يمثل النقد في الفلسفة الألمانية مقولة أساسية في العصر الحديث وقد ارتقى مع كانط إلى مستوى المنهج. ومن مزايا الاطلاع على هذا التيار في مسار تطوره التاريخي مساعدتنا على فهم جانب أساسي من العقلانية الغربية. وتكمن أهمية المنهج النقدي لدى كانط ، وهو محطّ إعجاب منظّري مدرسة فرانكفورت، في عدم طمس التناقضات وفي إظهارها على أنها المصير المحتوم للعقل.

- ما هو موقع فلسفة كانط النقدية في مدرسة فرانكفورت؟

لقد كرست للإجابة عن هذا السؤال بحثا مطوّلا نشرته في كتاب تحت عنوان **التنوير والنقد** (منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت). نعم تحتل الكانطية مكانة هامة في هذه المدرسة خصوصا في فترة المراجعة الثانية للنظرية النقديّة. إجابتي عن هذا السؤال ليست مذهبية بمعنى أنني بحثت في المسألةدون التسليم بأن الفلسفة قد تخلصت مع كانط من حالة الطبيعة التي أشار إليها في مقدمة الطبعة الثانية من كتاب **نقد العقل المحض**لأنني أعتقد أن الفلسفة ما إن تدخل

في حالة سلم حتّى تنشب حرب جديدة تكون تلك الفلسفة بالذات طرفا فيها الفلسفة تعيش مثل البشرية حالة حرب دائمة تتخللها فترات من الهدنة.

ولم أبحث في المسألة بمسلّمة أن فلسفة مدرسة فرانكفورت خلاصة الفكر الفلسفي الألماني أو الغربي بل هي عيّنة معبّرة عن هذا الفكر.

لقد بحثت في هذه المسألة بالذات مركّزا اهتمامي على حركة تطوّر الفلسفة الألمانية. وعلى ضوء ذلك يكون موضوع السؤال متعلّقا بالفكر الألماني عامة ويمكن صياغته على النحو التالي: كيف أمكن لهذا الفكر التّأمليّ الذي انطلق مع كانط أن يولّد من حركته الذّاتية مراجعة لذاته دون توقّف أو جمود؟ وبتعبير آخر: كيف أمكن للفكر الفلسفي الرّاهن الذي تمثّل النّظرية النّقدية واحدا من فضاءاته أن يتقبّل أصوله ويتعامل مع تراثه نقديا وعلى نحو تطوّري؟

لقد قادني البحث إلى عدّة نتائج أخصّ بالذكر منها:

- رفض المصالحة التي ختم بها هيقل نسقه الفلسفي أدّى بمنظّري جدلية التّنوير إلى إعادة الاعتبار إلى الجدل الكانطي وقد تسنّى لهوركهايمر بواسطة تأويل أنتربولوجي مادّي لفلسفة كانط الترنسندنتالية إخراج التقابل بين الأمبريقي والتّرنسندنتالي من ميدان العقل ليقذف به في ميدان المجتمع والتّاريخ. ويعود اعتراف فلاسفة مدرسة فرانكفورت بعظمة الفلسفة الكانطية إلى منهجها الذي لا يطمس التّناقضات بل يعتبرها المصير المحتوم للعقل.
- تناول منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت إنما يقصد منه تقصّي مفهوم النقد ومنهجه عبر أهم أقطابه وذلك خلال القرنين الماضيين. ويستمدالنقد أصوله من الفلسفة ويرمي إلى الكشف عن مصلحة تحرّرية يلتزم المتفلسف بالعمل علىتحققها. فمنذكتابة هوركهايمر لنصّه الذي يميز فيه بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية اتضحت الخاصية الجوهرية لهذه الأخيرة وهي التزامها بمصلحة عملية كان كانط رائدا في تحكيمها على نقد العقل.

- كيف نجعل كانط أكثر راهنية؟

لقد تمّ في الفكر الغربي المعاصر الإجابة عن هذا السؤال من قبل الفلاسفة الذين انتسبوا إلى الكانطية مثل الكانطية الجديدة وفلسفة جون راولس وفلسفة آلان رونو. مع ذلك أعتقد أن البحث يكون أفضل عندما نتساءل كيف نقرأ كانط دون التخلّي عن راهنيتنا؟ إذ لا الحداثة ولا النقد ولا التنوير ولا الذات ولا الفلسفة ولا القيم يمكن أن ننظر إليها الآن كما نظر إليها كانط. فالمفاهيم والمقولات والمناهج تتطوّر تاريخيا ويلعب السياق دورا أساسيّا في توجيه حركة الفكر.

هذا إلى جانب مسألة أساسيّة تتعلق بنا نحن إذ ليس مطروحا علينا أن ندخل في معركة ليست هي بمعركتنا أو أن نفهم واقعنا بفكر يتعلق بواقع آخر. إذ مهما بلغت الكانطية من درجات الكونية فهي في نهاية المطاف فلسفة أوروبية رغم أن التاريخ الأوروبي والثقافة الأوروبية تكوّنا في اتصال مباشر بنا.

راهنيةكانط بالنسبة إلينا تنبني على طرح السؤال التالي : كيف نستفيد من فلسفته في فهم ذواتنا وبناء فلسفتنا وتغيير واقعنا، كل ذلك على ضوء ما حدث لدينا ولدى غيرنا خلال الفترة التاريخية الفاصلة بيننا.

- باعتباركم من الباحثين المتميّزين في الفلسفة ماذا ينقصنا نحن العرب لننتج فلسفة نقدية تطابق زمانها؟

قد أفاجئكم بالقول بأن ما ينقصنا أولا هو ما قبل فلسفي، بمعنى أنه الشروط المادية لتكون لنا فلسفة مترسّخة مؤسساتيا.من ذلك أنّنا لا زلنا لم ننشئ بعد دولة حديثة ذات سيادة وتحكمها المؤسسات.

وإن كانت الفلسفة تقوم على الفكر فيجب بناء مؤسساته عبر القضاء على الأمية وتطوير المؤسسة التعليمية وهذا ما نشكو منه الآن خاصة بعد النّكسة

التي ازدادت حدّتها مع العولمة، إذ دخلت المدرسة والجامعة في أزمة عميقة جراء مسار الخوصصة السافرة أو المقنعة للتعليم والبحث، هذا إضافة إلى تدهور المستوى المعيشي للمدرسين وتفشّي ظاهرة البطالة. لا بدّ أن يوجد الفكر لنتحدّث عن النقد. الفكر الذي تبنيه المؤسسات هو الشرط الممهّد للنقد.

ويشترط النقد توفّر حرية الرأي والتعبير في كل المجالات (الفن والعلم والدين والأخلاق) داخل فضاء عمومي مستقلّ بذاته. كما يشترط النقد الاعتراف بأن العقل هو وسيلتنا الوحيدة لمعرفة كل ما يتعلق بالإنسان بما فيه المتعالي عنه. ويقتضي ذلك إيلاء العلم والعقل أهمية في حياتنا اليومية الفردية والجماعية وتكريس ذلك في واقع الحياة. وإيلاء العلم أهمية يختلف عن استعماله مجرّد أداة ويظهر ذلك بشكل أوضح في مواضيع علوم الانسان مثل التاريخ والمجتمع والاقتصاد واللغة والسلوك السياسي والديني..

ما ينقصنا يتعلق بمؤسسات البحث: المدارس والكليات ومراكز البحث تشكو من التفقير وقلة التجهيزات وسوء التنظيم والتصرف في جميع الموارد وخاصة منها البشريّة. وببساطة لا يمكننا انتاج فلسفة نقدية تخصنا إن لم تنفتح جامعاتنا على بعضها وتتبادل الخبرات والتجارب والطلبة والباحثين. فهل هذه مشكلة فلسفية أم اقتصادية وسياسيّة وحضاريّة؟

لقد كانت حركة التحديث في أوروبا تتم وفق جدلية، أوّل من نبّه إليها هيقل. بين التّجربة التاريخية في مجالات عديدة مثل الاقتصاد والصناعة والاكتشافات والاختراعات وحركة الفكر في الفن والدين والسياسة والقانون والعلم والفلسفة. ولئن اعتبر هيقلالعقل محرّك الواقع، وأحيانا باستعمال الحيلة، فإن ما نبهتنا إليه الفلسفاتاللاحقة وأهمها الماركسية هو محدودية الفكر/ الوعي في قيادة حركة الواقع. وهذه مسألة أساسية تنقصنا : انتاج فلسفة نقدية

راهنة ليست مهمّة الفلاسفة في المقام الأول، إنها مسألة سياسية واجتماعية واقتصادية.

من هنا تظهر، في نظري، أهمية الفكرة التي تقود النظرية النقدية منذ نشأتها وهي أنها أيضا وفي المقام الأوّل فلسفة اجتماعيّة. لكن من تعود على النظر إلى الفلسفة نشاطا تأمّليا وتفكّريا مرتبطا باختيارات ودوافع نظرية يعتقد في كونها خالصة فيفقد من ثمّة صلته بواقعه الذي هو غير ثابت ويسلم بوجود ضرورة متعالية تتجاوز البشر في تحديد حركة التاريخ. وغالبا ما تؤول الفلسفة لدى هؤلاء إلى مجرد ميدان خاضع لذوق استطيقي أرستقراطي على النمط النيتشوي أو إلى تفكيكيّة لكل بناء أو إلى نظرية خالصة بالشكل الهوسرلي أو أيضا إلى قول في الكينونة مقطوع عن التفكر في استتباعاته العملية إيتيقية كانت أم سياسية.

إن العمل انطلاقا من الحقل الفلسفي الموسوم بالنظرية النقدية يدفعنا إلى تناول القضايا الخاصة بنا وذات البعد التاريخي والاجتماعي. فعلاقتنا بالحضارة الغربية وعقلانيتها تفهم على نحو متميز من منظور الآثار السلبية التي خلفتها المعقولية التقنوية والايديولوجيا المصاحبة لها أو المعقولية الاستراتيجية وتشييئها للبعد الإنساني في حياتنا. ولكن توجه الفهم في هذا المساق لا يعفينا من تحمل مسؤولية بقائنا، كجزء من البشرية، في شكل دوائر مغلقة على ذواتها في الداخل ومنزلقة في تبعيّة مقيتة لإرادات خارجية على مستوى الأنظمة السياسيّة التي لم تنخرط جديا في نمط من الحياة يجعل من التواصل البينذاتي الإطار المرجعي لتفضيل إرادة سياسية شرعية وقانونية على إرادة فردية وأبوية متنصلة من كل مراقبة مؤسسة ولم تنخرط أيضا في معقولية جعل الحلول تسوية نسبية وظرفية للخلافات وفق نموذج ديمقراطي.

الجـــزء الثاني

ما يلاحظ على الفلسفة المغاربية بصفة خاصة والفلسفة العربية بصفة عامة هو ضعف الفلسفة السياسيّة. فما هي الأسباب في نظركم؟

الأسباب عديدة ولكن تماشيا مع الأجوبة السابقة أنبّه إلى مسألة جوهريّة تلقي الأضواء على مسألة "ضعف الفلسفة السياسية". لم تنشأ الفلسفة السياسيّة في المجتمعات الحديثة بمعزل عن الحراك السياسي والاقتصادي والاجتماعي وعن الاكتشافات الجغرافية والعلمية.ومن ثمّة نشأت الفلسفات السياسية في علاقة مباشرة بهذه السياقات. ولّما كان تحييد الكنيسة عن السياسة هو الحدث الاكبر الذي ساهم في نشأة الدولة الحديثة المتمركزة بمقوماتها العديدة من الوحدة الترابية والقومية والسيادة والفردانية والتمثيلية على مستوى العلاقات بين الدول. هذا ما يصح على نظريات ماكيافلي وهوبس وسبينوزا وبودان وكانط وفيشته وهيقل وغيرهم.

أمّا لدينا فإن الدولة الحديثة نشأت في ظل صراعات كنّا فيها منفعلين بالأحداث الكبرى التي ظهرت في حركات الاستعمار الحديث وسقوط الخلافة ونشأة أنظمة هجينة يتداخل فيها القديم والحديث والاستقلالية والتبعية. لذلك نشأت الدولة الحديثة لدينا في إطار عدم توازن عالمي وأزمة متفاقمة تكون فيها الأنظمة السياسية في أغلب الأحيان جزءا من المشكل لا طرفا من الحلول. أنظمة تمنع حرية الرأي والتعبير ولا تعير اهتماما إلى ضرورة عقلنة المجتمع والمؤسسات وفق المعايير لحديثة المتعلقة بالعدالة والحرية. وعدم انخراط الفلاسفة في الحراك الاجتماعي والسياسي واكتفاؤهم بالقيام بمهمة الموظّف تحت الضغوط يجعل الفلسفة السياسية لدينا ضعيفة كما قلت. لن تنشأ لدينا فلسفة سياسيّة إلا عندما يتكوّن استعداد عام من قبل الحاكم والمحكومين لتقبّل حلول العقل والعلم في تنظيم حياتنا وأن الحلول ليست مطلقة ولا نهائيّة. كما تقتضي نشأة الفلسفة السياسية انخراط المتفلسفينبالفكر

والكتابة في الحراك الاجتماعي ضمن إطار مؤسساتي تتوفّر فيه الحريات بدءا بالدساتير والقوانين ومؤسسات البحث والتدريس.وأخيرا إن الأحداث الأخيرة في المجتمعات العربية من شأنها أن توفّر سياقا لنشأة فلسفة جديدة ولكن ذلك مرتبط بتكريس المطالب التي حركت الأفراد والشعوب مثل الحرية والكرامة والعدالة على أرض الواقع.

نعم هناك عمل كبير في مجال الترجمة، لكن أين نحن من كتابات اغمبيو و هابرماس و راولز واكسيل هونيت ونغري؟

هناك جهود في الترجمة ولكنها منقوصة لأنها مرتبطة بإرادات فردية. ولن يكتب النجاح لحركة ترجمة تستجيب لمطالب الساحة العربية إلا بمؤسسات دولية (بين الدول العربية) تعتني أولا باللغة العربية على مستوى تحيين المعاجم وتطويرها ثمّ برسم سياسة كبرى لترجمة أمهات الكتب في الفلسفة السياسية.

سيدي الكريم هناك الكثير من مراكز البحث في العلوم الاجتماعية لكن هناك ضعف كبير في الفلسفة وخاصة الفلسفة السياسيّة. فلماذا؟

يعكس هذا الضعف عدم إيلاء الأنظمة أهمية للفلسفة وخاصة للفلسفة السياسيّة ناهيك أن أنظمة برمتها تخشى من تدريس الفلسفة ومن استعمال هذه التسمية أمّا بقيّة الأنظمة فأغلبها تتبع برامج تعليم غير محكمة لتكوين الأجيال. لو توفّرت الإرادة الشعبية أولا ثمّ الإرادة السياسيّة لوجدنا حلولا ناجعة لترجمة الفلسفة السياسية وإنتاجها. مشاكل الفلسفة السياسيّة كمشاكل الفلسفة عامة ذات بعد سياسي أوّلا وأخيرا.

حوار مع المفكر الاسلامي حيدر حب الله

الجزء الأول

بداية من هو الدكتور حيدر حب الله؟

حب الله: مسلم لبناني، درست في الحوزة العلمية منذ أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، كما درست في كليّة أصول الدين، وهي إحدى الجامعات الدينية في إيران، وكان تخصّصي في جامعة المصطفى العالميّة والحوزة العلمية في مجال العلوم الشرعية من الفقه وأصوله وأمثالهما، فيما كان تخصّصي في كلية أصول الدين هو علوم القرآن والحديث، أمّا اهتماماتي الشخصية فهي الفلسفة وعلم الكلام الجديد.

عملت وما أزال في رئاسة تحرير بعض الدوريات الفكرية والثقافية، كمجلة نصوص معاصرة ومجلة الاجتهاد والتجديد، وسابقاً مجلة المنهاج، كما أقوم بتدريس طلاب الدراسات العليا في جامعة المصطفى العالميّة. كتبت مجموعةً من المؤلّفات المتواضعة في مجال علوم الشريعة والكلام الجديد والحديث الشريف، كما تعاونت مع عدد من المؤسّسات البحثية في إيران والعالم العربي. وأتولّى منصب المعاون العلمي للمرجع الديني السيد محمود الهاشمي في الإشراف على موسوعة الفقه الإسلامي على طبق مذهب أهل البيت، والتي صدر منها 27 مجلداً حتى الآن، ويتوقّع أن تبلغ الثمانين مجلداً إن شاء الله.

ـ باعتباركم من روّاد النهضة والتجديد الفكري، ما هو رأيكم في المشاريع الفلسفية والفكرية العربية المطروحة (الجابري وباقر الصدر وحسين فضل الله ومالك بن نبي وأبو القاسم الحاج حمد....)؟

قد يلاحظ على بعض هذه المشاريع أنّها لم تدخل إلى عمق المشكلة بقدر ما لامست بعض تجلّياتها في المجالات المختلفة، فأنت تلاحظ على بعض المشاريع العربية أنّها ـ على سبيل المثال ـ اعتبرت المدخل الاجتماعي وقضيّة الفتوى مفصلاً لحلّ المشكلة القائمة، مع أنّ إصلاح الفتوى ليس إصلاحاً للمشكلة ولا ملامسةً لجوهر الموضوع، رغم ما للفتاوى من تأثير عظيم على المجتمعات الإسلامية؛ لأنّ الفتوى ليست سوى نتيج للعملية المعقّدة التي تقوم بها عناصر متعدّدة خلف الكواليس، وليس فقط لنفس العناصر الاستدلاليّة في عملية البحث الفقهي، فإنّ استدلالات الفقهاء هي بدورها نتائج لمكوّنات أعمق منها.

وبعض المشاريع العربية الأخرى نلاحظ عليه أنّه اعتبر الاشتغال في النصّ وتحليل مناهج فهم النص هو الحلّ، وأنّ مشكلة المشاكل عندنا هي في كيفية تعاملنا مع النصّ، فلو أنّنا وضعنا معياراً آخر في التعامل مع النصّ المقدّس لانحلّت المشكلة واستطعنا تجاوز الأزمة، مع أنّ المشكلات لا تقف عند النصّ، فنحن حتى لو تخطّينا النص سيظلّ عقلنا العربي يعاني مشكلاته، كما حصل مع كثير من التيارات الفكرية والثقافية في العالم العربي التي تخطّت النصوص، ومع ذلك ظلّت تعاني من الكثير من المشاكل التي لا تبتعد كثيراً في بعض الأحيان عن مثيلاتها لدى التيارات النصيّة.

وبعض المشاريع الأخرى أغرقت في الجانب الفلسفي والتحليلي، بحيث عجزت عن التجسير بين تلك المنجزات في البحث الفلسفي المعمّق وبين واقع الحياة العربية وقضاياها، ومن المعلوم أنّ النظريات التي تريد إصلاح

الأوضاع السياسية والاقتصادية وغيرها لا يمكنها أن تكتفي بالحلول ذات الطابع التجريدي دون تقديم وسائل لتطبيقها على أرض الواقع، وإلا تكون قد سارت نصف الطريق فقط.

كما يلاحظ على بعض المشاريع الفكريّة أنّها جعلت مدخلها لحلّ المشكلة مدخلاً مذهبيّاً، فمثلاً إذا كان النصّ هو المشكلة، فإنّ الحلّ الذي وضعه بعض المفكّرين والعلماء هو حلّ يتحرّك في دائرة نصّ مذهب خاصّ، والحلول المذهبيّة لن تستطيع تقديم مساعدة نهائية لمعضلة بحجم حال الأمّة اليوم، فإذا تمكّنت مثلاً من تخطّي بعض النصوص المذهبية أو المفاهيم المذهبية في هذا المذهب أو ذاك، فإنّ هذا لا يعني أنّني تجاوزت المشكلة؛ لأنّ هذه النصوص أو المفاهيم ستعود لتبدي نفسها على المقلب الآخر ولو بشكل مختلف.

ويلاحظ على بعض المشاريع أيضاً، أنّها لم تذهب بعيداً في الإخلاص لمقولاتها، بمعنى أنّها نظّرت لشيء ما لكنّها لم تجرؤ على تطبيق هذا التنظير في مساحاته المختلفة في الفكر الإسلامي، وقد يعزى هذا الأمر لظروف موضوعية ضاغطة، وربما كانت هناك أسباب أخرى أيضاً.

كما يلاحظ على بعض المشاريع الفكريّة أيضاً، أنّها استهلكت نفسها تارةً في تفاصيل التطبيقات وأخرى في تجريد الكلّيات، بمعنى أنّنا وجدنا بعض هذه المشاريع مستغرقاً في بعض التفاصيل الجزئية، كما ألمحنا سابقاً، لكنّ المشاريع التي دخلت الإطار العام والمنهجي لم تدخل في اختبار التفاصيل، ففي بعض الأحيان قد تجد أنّ المشروع متناسق يقدّم حلاً لوضع فكري مأزوم، لكنّك عندما تأخذ هذا المشروع نحو تفاصيل المشكلات القائمة فإنّك تواجه مشاكل كبيرة جدّاً؛ لأنّ الحديث في القواعد وحلّ

المشكلة في أفقها لا يعني أنّ المشكلة قد حلّت في التفاصيل، فإنّ للتفاصيل خواصّها أيضاً وخصوصياتها، وعندما يتكلّم مفكّرنا العربي والإسلامي في القواعد والنظريات العامّة وقضايا المنهج فهذا لا يعني أنّه حفظ خصوصيات التفاصيل، بل هو في الحقيقة قام بهدرها، وهذا ما قد يؤدّي في كثير من الأحيان إلى فشل عمليات تطبيق المقولات الكبرى على أرض الواقع الذي لا يعرف سوى التفاصيل، وفي الفلسفة العقلية يقولون:

الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فلا وجود إلا للجزئي المتشخّص، وأمّا الكلي فلا وجود له إلا بوجود هذا الجزئي، والأمر عينه نراه هنا، فإنّ المقولات الكبرى لا تتبلور ولا تجد محلاً لواقعيتها إلا عندما نسقطها على أرض الواقع لتلبس لبوس التشخّص والجزئية، وفي هذه الحال نجد الثغرات والمشاكل. والكثير من المشاريع الفكرية لم تأخذ بعين الاعتبار مرحلة التلبّس هذه، ولهذا لم تحظَ بفرص التطبيق.

وهذا ما يجرّني للحديث عن نقطة أخرى مهمّة هنا وهي أنّ بعض المشاريع الفكريّة الأخيرة لم تجرِ مساندتها من قبل تيارات ذات نفوذ على أرض الواقع، ومن ثم لم يتمّ اختبارها عمليّاً، فأنت عندما تتكلّم عن مشكلة في العقل العربي أو في الشخصيّة العربيّة، ثم تضع الحلول لهذه المشكلة ، فإنّ هذا الكلام يبقى تجريدياً ما دمت لم تقم باختباره على أرض الواقع؛ لأنّ الموضوع الذي يجري الحديث عنه هو تقديم مشاريع فكرية كبرى قادرة على النهوض. والنهوض لا معنى له سوى بصيرورة الفكرة عملاً، وهذا معناه أنّ صيرورة الفكرة عملاً أمر بحاجة إلى تبنّ من قبل تيارات لها نفوذ على أرض الواقع، لتقوم باختبار النظرية والمشروع ذاته، ورصد مديات انعكاساته الإيجابية والسلبية في إصلاح الأوضاع القائمة، وبعض مشاريعنا الفكرية لم تحظَ بمجال الاختبار العملي، لكي نرى هل ستقوم حقّاً بحلّ المشكلة أم لا،

لاسيما ,أنّنا وجدنا أنّ بعض المشاريع الفكرية التي حظيت بمن تبنّاها ورأت طريقها إلى أرض الواقع قد ساقت إلى كوارث فكرية وسلوكيّة عميقة جداً لم تكن باديةً عندما كانت ترتدي لباس الكلمات والأفكار.

هذا أيضاً يجرّني بدوره إلى نقطة أخرى، تبدو قائمة في بعض المشاريع الفكرية، وهي أنّ هناك فرقاً بين المشاريع التي تريد أن تغيّر كلّ شيء، أي ذات طابع شمولي، بحيث لا تعترف بمناخ آخر، وتلك التي تريد فعل التغيير من داخل مناخ غير منسجم معها، كما هو واقع حال أمّتنا اليوم والتي لا تعيش لوحدها في هذا العالم ولا تملك قراره، ويبدو لي أنّنا كنّا دوماً نقدّم حلولاً من النوع الأوّل، وقليلاً ما وجدنا حلولاً من النوع الثاني. بل إنّنا نلاحظ على بعض المشاريع الفكريّة أنّها استغرقت في تشخيص المشكلة أكثر ممّا قدّمت حلولاً لها، وعندما جاءت إلى مجال تقديم الحلول وجدنا عجزاً واضحاً في هذا المضمار.

القضيّة الرئيسة في هذا المجال تكمن في أنّ مشاريع المفكّر العربي كانت تتبع تشخيصه للمشكلة وتعيينه للمرض، وكنّا نلاحظ في بعض الأحيان أنّ بعض هذه المشاريع افترض المرض في منطقة واحدة، واعتبر السبب المسؤول عن حالنا عنصراً واحداً، فركّز على الاشتغال عليه مفترضاً أنّ حلّ معضلته سوف يؤدّي إلى حلّ سائر المعضلات الأخَر، في حين نجد أنّ مشكلة بحجم الواقع العربي والإسلامي والفكر العربي والإسلامي لا يصحّ أن نتعامل معها من موقع وحدة السبب. بل هي بطبيعتها متشابكة؛ لأنّ هذه الأمور من الأمور التي تمتدّ إلى قضايا كثيرة في الفكر والاجتماع.

هل تتفقون مع الذين يقولون بأننا نعاني من أزمة منهج وليس أزمة مشاريع نهضوية وفكرية؟

يبدو لي أنّ أزمة المنهج لا مفرّ منها، فنحن بجدّ نعاني من أزمة منهج وأزمة عقل وتفكير، لكنّني لا أوافق على اعتبار المشكلة منحصرة في هذا المجال، ولعلّ ما أشرت إليه قبل قليل من بعض الملاحظات المتواضعة على بعض المشاريع الفكرية يشير إلى هذه النقطة، أعتقد أنّ بعض المفكّرين المسلمين استغرق في العقل، ولم يلاحظ سائر الجوانب، فهناك الشخصية العربية والإسلامية، وهناك نظام الأحاسيس والمشاعر الذي تتكوّن منه الذات المسلمة والعربيّة، ليس الموضوع موضوع منهج تفكير فقط، فهذا حلّ لأزمة التفكير، وليس إذا حلّت أزمة التفكير فهذا معناه أنّ المشكلة قد انتهت؛ لأنّ الواقع لا يُصنع من لبنات فكرية بحتة، وإنّما من عناصر متواشجة من الفكر والسلوك والشخصيّة والأداء والمستلزمات الميدانيّة.

المشاعر أمرٌ مهم جدّاً، فنحن شعوب عاطفية بدرجة كبيرة، لاسيما كلّما اتجهنا شرقاً مثل إيران وما يليها من بلاد الشرق المسلمة، إنّك إذا أصلحت المنهج وعالجت آليات التفكير لن تتمكّن من تغيير الوضع القائم؛ لأنّ المشاعر إذا لم يجر تنظيمها والهيمنة عليها، ولا أقصد إلغاءها، ستظهر بما تحمله من ركام مدفون في أعماق النفس (الأنا الفرديّة والجماعيّة) ناتج عن مختلف المكوّنات التربوية والاجتماعيّة. والمشاعر بطبعها ليست أموراً مادية يمكن دفنها في التراب. بل مصيرها الظهور عند مفترقات الطرق. وعند اللحظات الحرجة. وعند الضغوطات الاجتماعية والسياسية وأزمات الوجود والهويّة. إنّ كلّ نظم المشاعر وعناصر بلورتها يجب ضبطها أيضاً، ولا يكفي حلّ مشكلة التفكير فقط.

لهذا أعتقد أننا بحاجة إلى مشاريع حقيقيّة، وليس مشاريع منقوصة، والمشاريع الحقيقية لن يعود بالإمكان أن يأتي بها مفكّر ملحمي، بل هي

تحتاج إلى مؤسّسات ومراكز دراسات متكاملة، تملك مواقع التأثير وأسبابه؛ إذ ليس المهم إنتاج الأفكار بقدر ما المهم أيضاً امتلاك القدرة على توزيعها ونشرها وفعل التأثير بها. كما يفترض أن تتعاون هذه المؤسسات ـ من موقع تعدّد الأدوار ـ على الاشتغال بحزمة الملفات المتنوّعة لا بجانب واحد من المشكلة. ولعلّ اشتغال بعض المفكّرين المسلمين بملفّ العقل والمنهج غيّبهم أحياناً عن أرض الواقع، فلم يكونوا قادرين على المواكبة أو الاستجابة للتطوّرات الحاصلة؛ لأنهم استغرقوا في قضايا النخبة. وربما تكون أحداث ما سمّي بالربيع العربي قد كشفت لنا عن بعض جوانب هذا الواقع عبر غياب المثقف عن صنع الحدث أو إدارته.

باعتباركم من الباحثين المتميزين في الفكر الإسلامي المعاصر فهل هذا الفكر قادر على تقديم أجوبة للتحديات التي تعيشها الأمة العربية الإسلامية؟

لقد قدّم الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر رزماً هائلة من الأفكار والتطلّعات والحلول والمنجزات، منذ أواسط القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا، لا يمكن لمجرّد أنّ الأمور لم تحلّ أن نشطب على المنجز المتميّز الذي قدّمه الفكر الإسلامي الحديث، لأنّ الفكر لا يصنع التغيير لوحده حتى نحمّله فشل الواقع الذي لم يكن يملك هذا الفكر عناصر الإمساك بتمام مفاصله، ولكن مع ذلك يبدو لي أنّ الفكر الإسلامي المعاصر غير قادر ـ بهذا الوضع الذي هو عليه ـ أن يتجاوز المشكلات القائمة. ليس لأنّه لم يقل شيئاً ينفع حلاً لمشاكلنا، بل لأنّ حركة الإجابة عن تحدّيات الواقع تخضع للتراكم والاستمرار، ونحن نجد الفكر الإسلامي لا يَجدُّ السير بخطٍّ بياني متصاعد، بل ما يزال يشهد انخفاضاً وارتفاعاً، وحيث إنّ حركة الحياة وتطوّرات التحدّيات تشهد ارتفاعاً متواصلاً، فإنّ الفكر الإسلامي لن يتمكّن من الإجابة عنها إذا لم يشهد سيراً تكاملياً متواصلاً شبيهاً بها.

إنّ الإخفاقات والترنّحات التي نشهدها بين الفينة والأخرى لحركة التنوير الإسلامي تثقل كاهلها وتصعّب المهمّة عليها، وأحد الأسباب الأساسيّة هي عدم وجود لحمة جامعة بين مختلف أطياف هذا الفكر المعاصر، فهناك تشظّيات داخل أجنحة هذا الفكر خرجت من الاختلاف الفكري إلى الخلاف السلبي. كما وهناك مشاريع فكريّة ممتازة قدّمها الفكر الإسلامي لكنّه لم يجر البناء عليها والإضافة من قبل الأجيال اللاحقة، إن قطع جسور التواصل بين الأجيال هو الآخر مشكلة أيضاً، ونقد أجيال التنوير لبعضها لا ينبغي أن ينتهي إلى القطيعة، بل يفترض أن يصبّ في صالح المراكمة.

أضف إلى ذلك أنّ نوعيّة التحدّيات اليوم قد اختلفت تماماً عن مثيلاتها قبل عقدين من الزمان، ويلاحظ هنا أنّ الكثير من المنجز الفكري المعاصر ما زال مسكوناً بنتاج وآليات الحقبة الماضيّة، وهذا ما يعيقه عن قدرة الاستجابة لمتطلّبات الواقع، نجد هذا جليّاً في بعض الأوساط، وليس كلّها، وهي الأوساط التي جمدت على الشرح والتلخيص والتحشية والتعليق على منجز الأجيال التنويرية السابقة، فارتدّت تقليديةً بعد أن كانت نهضويّة.

وهناك أزمة أخرى يعاني منها الفكر الإسلامي الحديث وهي أزمة المثاليّة، حيث الإغراق في الصور المأمولة أكثر من الدخول في التفاصيل اليومية الواقعيّة، والاستجابة لها، وحيث الاستغراق في الرؤى الاستراتيجية وغياب العقل المرحلي. فدائماً نسعى لتقديم حلول شموليّة، وقلّما اشتغلنا على تقديم حلول مرحليّة تحاول أن تجعل الأهداف الاستراتيجية بمثاة مؤشر البوصلة لا بمثابة هدف يتمّ قصده مباشرةً، الأمر الذي يضعنا أمام إحساس دائم بالفشل؛ لأنّ الأهداف البعيدة المدى من الصعب تحقيقها بسهولة، فإذا قلبنا الأهداف البعيدة المدى لتكون هي الأهداف المنشودة القريبة المدى نكون قد ارتكبنا أخطاء فادحة.

سيدي الكريم لماذا لم تثمر المشاريع النهضوية الكبيرة مؤسَسات سياسية وفكرية وثقافية؟

هذا راجع في بعض أسبابه إلى الشخصيّة الشرقيّة، فنحن ما نزال نعيش ذهنية الأفراد، وأنّ المشاريع النهضوية لابد لها من أن تدور في فلك الأفراد حتى إذا ما ذهب الأفراد تلاشت. إنّ تبعيّة المؤسّسة للفرد تعني زوالها عند ذهابه أو تحوّلها إلى مجرد (برستيج) شكلاني مكرور، وحتى عند وجوده نحن نواجه في بعض الأحيان مشكلة تولّي المؤسّسات الفكرية والثقافية حماية الفرد (المفكّر أو صاحب المشروع) والدفاع عنه والتمحور حوله، بل اعتباره سقفاً لها لا تقدر على تخطّيه أو نقده، وأيّ مركز دراسات يمكن أن يرتجى إذا كانت هذه هي مناخاته وسياقاته؟! وأيّ مؤسّسة فكرية يمكن التعويل عليها في ظلّ هذا الوضع الذي يزيد من الاصطفافات ولا يحرّرنا منها، ويكرّس المفاهيم الخاطئة للانتماء؟

لقد رأينا في حياتنا الكثيرين من دعاة التعدّدية والرأي والرأي الآخر ممّن استماتوا في الدفاع عن الحريّات الفكرية وصارت هذه المقولات جزءاً لا يتجزّأ من أدبيّاتهم اليومية.. رأيناهم وهم في عالم العمل والتطبيق أحاديين مستبدّين لا يؤمنون بالتعدّدية ولا بالنقد، بل هم مستعدّون لفعل أيّ شيء للحيلولة دون ما ينادون به هم أنفسهم، هذا يعني مجدّداً أنّ المشكلة ليست في العقل فقط، بل هي في الشخصيّة والسلوك، وفي تحوّل المقولات الفكرية إلى ممارسات اجتماعية وذاتية عفويّة. لتسمحوا لي بأن أقول بأنّ الكثير من دعاة الحريّة الفكرية والتعدّدية في عالمنا العربي، هم في الحقيقة دعاة حرّيتهم الذاتية في مقابل الآخر القمعي، لا دعاة حريّة الجميع في مقابل الجميع، ولهذا عندما يمسكون بالسلطة في أيّ موقع كان، يتحوّلون تلقائيّاً وفوراً إلى خصوم ألدّاء للتعدّديّة والمشاركة والحريّات، مستخدمين نفس مقولات خصومهم السابقين، وهذا يدلنا على أنّ هذه المقولات إنّما تمّ الانتماء اليها فكريّاً

بوصفه محقّقةً لمصلحة ذاتية أو فئوية، لا من موقع الإيمان العميق الشمولي بها.

وهناك مشكلة أخرى أيضاً، وهي أنّ المؤسّسات الفكرية والثقافية الحقيقية ـ وليس الاسميّة ـ تحتاج لتمويل كبير، وفي هذه الحال فإنّ هذا التمويل يأتي في الغالب إمّا من الدول أو من جهات خارجيّة أو من بعض الأفراد المتموّلين المخلصين في الساحة الإسلاميّة والعربية، وإذا استبعدنا الحالة الثانية التي لها مشاكلها الخاصّة، فإنّ التمويل الدولي له مخاطره التي لا تقلّ عن مخاطر المؤسّسات ذات الطابع الشخصاني المشار إليها آنفاً؛ لأنّ الدولة في عالمنا العربي والإسلامي لم تصل بعدُ إلى مرحلة دعم المعرفة بصرف النظر عن الانتماء، وفي كثير من الأحيان يخلق هذا الوضع مثقفاً مقاولاً كما رأينا في أكثر من مكان. وإذا كان المموّل جهة مدنية داخليّة فإنّها في كثير من الأحيان محكومة لمستوى معيّن من أفق الوعي والتحرّر الفكري، وغالباً ما لا ترضى بالقفزات النوعية، لاسيما إذا كان حديثنا داخل المناخات الدينية؛ لأنّ هناك قلقاً من أن تكون بعض المشاريع الفكرية ذات تأثير سلبي على الدين في مجتمعات محافظة في أغلبيّتها الساحقة.

لكن مع ذلك أجد أنّ المشاريع الفكرية قد أخذت مسارها نحو المأسسة في بعض المواقع، وقد رأينا ذلك في خطوات كثيرة هنا وهناك رغم هذه المشاكل كلّها، الأمر الذي لا يحسن تجاهله وتخطّيه.

هناك أزمة يعانيها المثقف الإسلامي وهي ضعف التواصل بين الجناح السني والشيعي. أي لا يستفيد كلَ طرف من الإنتاج الفكري للطرف الآخر؟ ثم لماذا لا نجد مؤسسات فكرية وثقافية مشتركة تكون بوابة للتواصل والتعاون؟

يرتدّ هذا الأمر إلى ركام هائل من الإرث التاريخي الفاصل بين الفريقين، فكثير من مثقّفينا الشيعة والسنّة هم في الملفّ المذهبي مذهبيّون،

وقد رأيناهم بأمّ العين قد كشفوا عن هذا الوجه الحقيقي عند أوّل تصادم في المنطقة. أنا لا أقول: إنّه من الخطأ أن ينتمي الإنسان لعقيدته المذهبية ضدّ الآخر المذهبي، عندما يجد قلقاً على هويته، فهذا من حقّه، لكن أن يعطّل المفكّر والمثقف المتعالي عن المذهبيات والفاهم لدسائسيّة المشروع الغربي في المنطقة وآلياته، أن يعطّل فكره وعقله استسلاماً لواقع مذهبي، فهذه مشكلة خطيرة، فهذا معناه أنّ خصومه الداخليين في مذهبه باتوا يتركون تأثيراً عليه ويفرضون عليه حركته ويُملون عليه انتماءه.

هناك شيء لمسته في احتكاكي بالكثير من المفكّرين والمثقفين الذين عرفتهم، وهو أنّ العقل في مكان والتربية النفسيّة في مكان آخر، ورأيت أنّ هذا العقل يطير متحرّراً ما لم تقرّر التربية الذاتية جذبه إليها، إنّك ترى الكثير من المثقفين متحرّرين في عقولهم لأبعد مدى، لكن في بعض اللحظات تجد عودةً لنداء التربية وللأثقال النفسية المتراكمة اجتماعياً وأسريّاً في أعماق ذاته، وهذا يعني أنّ أوّل إثارة لهذه التربية سوف تؤدّي إلى تضعضع كلّ البناء الفكريّ، بل سيصبح البناء الفكري أداةً لتبرير الحالة النفسيّة هذه، وليس مفسّراً لها أو محلّلاً أو فاكّاً لعقدها.

المشكلة الأخرى، هي الدول والأحزاب التي تضع حاجزاً أمام التواصل بين المثقفين، لاسيما بين الشيعة الإيرانيون والسنّة العرب، وتفرض أن يكون هذا التواصل ضمن قنوات محدودة مراقبة على الدوام. وتشتدّ هذه المشكلة عندما نضيف إليها ما تفرضه الاتجاهات المذهبية على المثقف والمفكّر المتواصل مع الآخر. والمفصح عن نقاط قوّة الآخر لا عن نقاط ضعفه فقط. فعندما تكون مثقفاً دينياً فإنّ هذا يعني أنّك ستواجه ـ في حال كنت متعالياً على المذهبية ـ نقداً من الداخل، يسعى لكي يُفقدك شرعيّتك داخل جماعتك المذهبية، ومن الصعب على الإنسان أن يتنامى دون عُصبته والمحيطين به، هذا يعني أنّه سيظل مثقّفنا يعيش قلقاً في الاعتراف به داخل مذهبه، في الوقت

الذي ينفتح على الآخر الذي يحاول الفريق المتشدّد داخل مذهبه ـ وهو الفريق الممسك بالكثير من الأمور ـ أن يصوّر الآخر بمثابة عدوٍ نهائيّ وأخير للمذهب.

وهناك مشكلة أخرى تفتح على المشكلة السابقة، وهي تسييس المذاهب. إنّ هذه المشكلة تضع المثقّف المتديّن أمام خطورة اتهامه السياسي في حال انفتح على الآخر، أو أراد أن يشكّل معه هويّةً واحدة مع حفظ الخصوصيات. فعندما يكون التشيّع إيرانياً والتسنّن سعودياً فهذا خطر كبير جداً يرفع أمامنا جدار فصل عالٍ وعريض، لن يستطيع معه أيّ مفكّر أو مثقف أو نخبة أن يصنع شيئاً متميّزاً على أرض الواقع، في سياق التواصل ومدّ جسور الارتباط.

وثمّة سبب آخر لضعف التواصل، موجود على بعض الأصعدة، وهو يرجع إلى تفكيرنا الطوباوي الدوغمائي المتعالي، فكلّ فريق يحاول أن يوحي لنفسه أنّ علاقته بالآخر هي علاقة تصدير فكري إليه، وليس استيراد فكره للاستفادة منه، هو شعور بالغرور لو فكّكناه جيداً. لقد قلت للكثير من الأصدقاء الإيرانيين: إنّكم دائماً فكّرتم في ترجمة نتاجكم الفكري إلى العالم العربي، وهذ شيء جيّد ومفيد للمسلمين عموماً، وللعرب خاصّة؛ فالمنجز الإيراني يستحقّ التقدير والإعجاب، لكنّكم لم تنشطوا على صعيد الاستيراد الذي يحقّق التواصل الحقيقي المتساوي الطرفين. إنّ من المفروض أن تعيشوا عقليّة التعرّف على العالم العربي وما يزخر به من حوارات وجدالات فكرية هائلة، كثيرٌ منها لم تخوضوه بعدُ أو خضتموه بدرجة أقلّ نضجاً من إخوانكم العرب. هذا الشعور قائم عند البعض، ورأيته أيضاً عند بعض المثقّفين العرب، في نظرته للعقل الإيراني من موقع الغنوصية والهرمسيّة والخرافة واللاعقلانية.

كما رأينا هذا المشهد نفسه في المعاهد العلمية التقليدية عند الفريقين؛ فأنت تجد عبر التاريخ علماء الشريعة من كلّ مذهب لا يقيمون وزناً للطروحات والنظريات والاجتهادات الموجودة في المذاهب الأخرى، وفي الغالب أنت تجد أجوبةً نمطية على هذا الواقع، من نوع أنّ الآخر لا يملك عمقاً في اجتهاده الديني كما هو الجواب الذي نجده كثيراً في الأوساط الشيعية، أو الآخر لا يملك منجزاً وكلّ منجزه مأخوذ من العلماء السنّة كما نجد ذلك كثيراً في الأوساط السنّية.

وهناك أيضاً مشكلة القلق العقائدي الذي ما زلنا محكومين له، فأن تستحضر الآخر في دراساتك الدينية معناه أنّ هذا الآخر سينفذ في تفكيره ومقولاته شيئاً فشيئاً إلى منظومة العقل التي عندك، لهذا يترك هذا الأمر نتائج خطيرة على التماسك العقدي في داخل المذهب الواحد؛ لأنّ أفكار الآخر واجتهاداته ستحظى ـ شئنا أم أبينا ـ ببعض القبول والرضا من بعض الباحثين في داخل الوسط المذهبي، وستنهار تدريجياً الصورة البشعة والبائسة والمشوّهة عن الآخر في وعي العلماء والمفكّرين، وهذا أمر مرفوض من الناحية العقائدية عند التيارات التقليدية، فالآخر في الثقافة المذهبية السائدة لا يحضر إلا ومِعْوَل هدمه معه، ولا تحضر صورته الأصلية بل صورة مشوّهة عنها، ولهذا كثيراً ما لا نجد أمانةً في النقل هنا وهناك.

منذ حوالي العشر سنوات، ألقيت عشرات المحاضرات في تاريخ أصول الفقه السنّي والشيعي على طلاب العلوم الدينية في مدينة قم في إيران، وقد سمعت الكثير من الانتقادات بسبب إلقائي حينها مجموعةً من المحاضرات في تاريخ أصول الفقه السنّي. إنّ المبرّرات دائماً هي ضحالة الآخر وفي الوقت عينه الخوف منه، لاحظوا معي جيداً التناقض، ففي الوقت الذي يُبدون الآخر ضحلاً كأنّه عدمٌ، يخافون منه أيّ خوف حتى داخل الأوساط العلمية

لا على مستوى القاعدة الشعبية والجماهير فقط!! هذا هو الواقع الصادّ عن التواصل العلمي.

وحتى الدراسات المقارنة في المعاهد والجامعات والحوزات العلمية ـ شيعياً وسنياً ـ تقع في الغالب ضمن سياق نقد الآخر وإثبات الذات وتفوّقها، وليس في سياق بناء مكوّنٍ جامع للمعرفة الدينية يستوعب في ثناياه مجمل تراث المسلمين ومختلف مذاهبهم ومقالاتهم.

لهذه الأسباب وغيرها، لم تظهر إلى الآن مؤسّسات مشتركة تُذكر، وحتى المؤسّسات المعنيّة بالتقريب، والتي يفترض أن تكون مشتركةً بطبيعتها، نجدها هي الأخرى تعاني من بعض المشاكل، فالمعروف أنّ القسم العلمي لمجمع التقريب بين المذاهب في طهران لا يستوعب باحثين غير شيعة، ولا أعرف سبب ذلك، هل من المسؤولين عن المجمع أم من الأطراف الأخرى التي رفضت التعاون في هذا المجال؟ كيف لي أن أتصوّر مركزاً بحثياً تقريبياً على جميع المذاهب الإسلامية ثم لا أرى المذاهب فيه ولا باحثيها، فلا أراهم إلا في هيئة الأمناء واللجان الاستشارية العليا التي يغلب عليها الطابع التشريفاتي! هذا واقع سيء جداً.

وفي تقديري المتواضع، يجب العمل ـ ومن خارج السياق ـ على تأسيس مراكز ومؤسّسات مدنيّة ولو صغيرة ذات طابع بحثي، تكون مشتركةً، يتعاون فيها الجميع، متعالية حقيقةً عن التحيّزات غير الموضوعية والتحيّثات المهيمنة على واقعنا الثقافي بين المذاهب، ومحترمةً للخصوصيّات المذهبية في الوقت عينه، ولا ينبغي أخذ الإذن أو أن تكون هذه المؤسّسات قد أخذت شرعيّتها من أولئك الذين لطالما رفضوا التقريب بين المذاهب وكانوا يشمئزّون من العمل المشترك، فإذا أخلصنا النية، فإنّ الله سوف يوفّق ويعين عندما نشرع في العمل ونتكل عليه روحاً وعملاً وجوهراً وشكلاً إن شاء الله.

الجزء الثاني

- **سيدي الكريم هل يمكننا الدخول في ثورة معرفية وثقافية بعد ثورتنا السياسية لتحقيق حداثة دينية؟**

يؤسفني أن أبدوَ في المرحلة الراهنة متشائماً على هذا الصعيد؛ لأنّ مسيرة الفكر الديني تتّجه نحو مزيد من الانغلاق والتقوقع، وهناك عدّة أسباب، منها دخولنا في نفق الأزمة الطائفيّة في المنطقة، وهو نفق من شأنه أن يخلق أزمة هويّة، وأزمات الهويّة عادةً ـ في ظلّ واقع داخلي متشنّج مثل هذا ـ تسعى لتحييد عملية النقد الداخلي أو البناء الجديد؛ لأنّها تعتبر ذلك حرجاً في هذه المرحلة. ولعلّ الأمر الأخطر الذي تقع بينه وبين أزمة الهويّة علاقة جدليّة هو ظهور التيارات السلفية وإمساكها بمفاصل الأمور، وهي تيارات تصوّب سلاحها القاتل عادةً إلى العقل وحريّته التي تراها معاداةً للنصّ الديني، كما تصوّب سلاحها إلى النقد والتجديد؛ لأنّهما يمثلان عندها ابتداعاً في الدين لا إبداعاً فيه.

وثمّة شيء آخر مهم أيضاً، وهو إمساك المزيد من الحركات الإسلاميّة بالسلطة، هذا الأمر هو سيف ذو حدّين، فمن جهة يمكن أن يعبّر عن فرصة تاريخية لعودة الإسلام إلى الحياة بثوب جديد وصقل النظرية الإسلامية بالتجربة لإنتاج صياغة حضارية جديدة للإسلام ومضمونه السامي. لكنّه من جهة ثانية قد يضعنا أمام مشاكل خطيرة؛ لأنّ العلاقة بين الحركة الإسلامية والسلطة لم تتضح حتى الآن في النظرية الاجتهادية عند الإسلاميين أنفسهم، أو فلنقل بأنّها ما تزال ملتبسة، فهناك تيار يرجّح السلطة على الدعوة، وهو يشبه تيارات في الداخل الشيعي سبق أن تبلورت وفقاً لمنطق براغماتي صار يُتهم اليوم بأنّه ضيّع العقيدة والدين في سبيل السياسة ومصالحها، وهناك تيار

لا يعيش هذه النزعة لكنّه لا يملك تصوّراً عن مشروع سلطوي منظّر له. إنّ أخطر شيء في إمساك الإسلاميين بالسلطة هو الصورة التي يحملونها عن الإسلام، فإذا لم تكن هذه الصورة صحيحة أو قابلة للصقل بالتجربة أو وفق دينامية داخليّة نشطة باستمرار، دون تخطٍّ للمعايير الدينية العليا، فهذا معناه في نهاية المطاف تصادماً بين الدين والحياة. إنّ إمساك الفقه الإسلامي بالسلطة ليس مسألة بسيطة، إنّها مسألة بالغة التعقيد، فكثيرون كانوا ـ وبعضهم ما يزال ـ يتصوّرون أنّ أسلمة الحياة إنّما تتمّ بإلقاء الحجاب الإلزامي على النساء، ومنع الخمور، وحظر الفنون الماجنة، وإقامة الشعائر والطقوس العامّة كصلاة الجمعة وغيرها.. إنّ مسألة تطبيق الشريعة قضيّة معقّدة للغاية، فأمام هذا المشروع تحدّيات كبيرة من نوع سنّ آلاف القوانين الجزائيّة والجنائيّة والمدنية وغيرها في قضايا الناس، وعندما يتحوّل الفقه إلى واقع تتمّ ممارسته على صعيد دولة ومجتمع، فإنّ نتائجه سوف تلاحقه بالتأكيد، وستتلاشى تلك الصورة المثاليّة لفكرة تطبيق الشريعة، فحتى اليوم هناك دول طبّقت الشريعة الإسلاميّة حتى أبعد مدى وهي تعتمد في قوانينها على منجزات القوانين الغربية. لست أريد أن أقول بأنّ ذلك خطأ، بل أريد أنّ أقول بأنّ فيه شرخاً منهجياً وفقاً لعقيدة الكثير من أنصار تطبيق الشريعة أنفسهم، فالإسلام الشامل لكلّ مرافق الحياة ـ كما تقول نظريّة تطبيق الشريعة ـ يفترض أن تكون لديه تصوّرات واضحة عن مختلف تحدّيات العصر. وها هي قضيّة المصارف والبنوك والنظم المالية ما تزال شبحاً مخيفاً أمام المشروع الاقتصادي الإسلامي الذي لا يجد أمامه ـ في الغالب ـ سوى منهج الحيل الشرعيّة للفرار من أزمة المواجهة بين النصّ والواقع.

أنا لست ضدّ تطبيق الشريعة، بل أذهب إلى ضرورة العمل لهذا التطبيق، لكنّني أعتقد بأنّ تطبيق الشريعة يجب حسم خيارات ضرورية مسبقة فيه، ويجب أن يكون الاجتهاد الإسلامي قد بلغ من النضج والتنظير بحيث يصبح

بمستوى تطبيق الشريعة في العصر الحاضر، وتفسير معنى هذا التطبيق، فأيّ شريعة نريد أن نطبّق؟ هل الشريعة التاريخية المستنسخة حرفيّاً كما تريده بعض التيارات السلفيّة، أم الشريعة المقاصديّة، أم شريعة أخرى؟... فهذا شيء يجب أن تكون فيه اجتهادات أكثر نضجاً من الذي رأيناه حتى الآن عند الكثير من المنظّرين.

لكن، ومن باب آخر أجد أنّ استيعاب الجماهير وكثير من النخب الدينية لتحدّيات مسألة تطبيق الشريعة يمكن أن يحتاج بنفسه أحياناً إلى التجربة؛ لأنّ التجربة قد تكون الوسيلة الإقناعية الأقوى للعبور إلى مرحلة جديدة، وكشف ثغرات الاجتهادات السابقة ذات الطابع المثالي، من هنا فإنّني أفترض أنّ مآلات الأمور في العالم العربي ستجرّ إلى تجاذب من نوع آخر داخل التيارات الدينية الفكريّة، وهناك آمل أن تنفتح كوّة في جدار العبور نحو حداثة دينية من نوع خاصّ.

كما أنّني وإن اختلفت مع العقل العرفاني والصوفي في بعض مدياته، لكنّني أعتقد بأنّ التصوّف يمكنه أن يلعب دوراً كبيراً اليوم في تقديم قراءة مختلفة للإسلام تُلقى على الجماهير، قراءة ترى في الإسلام ـ أولاً ـ روحاً ومضموناً ومعنى، ثم شرائع ونظم وقوانين وفقه ثانياً، وليس العكس، ولو تصدّت الكفاءات في التيارات الصوفية والعرفانية ومثقفو العقل الروحي في الإسلام لتقديم إسلام للشعوب العربية من نوع مختلف، يتحرّر من الجمود على الفقهيّات (الفقه والحديث) بالطريقة السائدة، وفي الوقت عينه لا يتخطّى الشريعة ولا يستغرق في الخرافة واللامعقول، فقد نعبر نحو مكان ما، شرط الجمع بين العقلين الفلسفي والروحي، كما فعل ذلك غير واحد من عمالقة الإسلام. إنّ جمع هذين العقلين وخروج العارف والفيلسوف من صومعته ونخبويّته وتحرّره من عقدة الإقصاء والتكفير والنبذ في الاجتماع الإسلامي

والتي لاحقته تاريخياً، للتحرّك على المستوى العام، يمكن أن يدخلنا في مرحلة جديدة في ظلّ الظروف الراهنة، لكنّ هذا الموضوع ليس بسيطاً أبداً، وهو مسؤولية كبيرة خطرة المنزلقات.

- **ما هي خارطة الاتجاهات الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر؟**

أعتقد بأنّ رسم خارطة الاتجاهات الإصلاحية يمكن أن يتمّ وفقاً لعدّة معايير، سأختار أحدها، وعليه يمكن تقسيم الاتجاهات الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر إلى اثنين أساسيّين:

الاتجاه الأوّل: وهو اتجاه الإصلاح الخارج ـ ديني، بمعنى أنّ هذا الاتجاه يذهب إلى أنّ حلّ مشكلات الفكر الإسلامي لا يكون بالغوص داخل الموضوعات الدينية، ومحاولة إيجاد زحزحة لها، وإنّما بالخروج منها والنظر إليها من الخارج، وهذا معناه أنّ القراءة الإصلاحية للفكر الديني ستكون قراءة للمنهج وللبنيات التحتيّة، ولشبكة العلاقات المعرفيّة، وللمجمل الديني العام، وفي هذا السياق يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى دراسة قضايا من نوع شبكة العلاقات بين العلوم الدينية والعلوم غير الدينية، وكذلك يتحدّثون عن ابيستمولوجيا الفهم الديني عموماً، وكذلك عن أهداف الدين في حياة الإنسان، وعن المساحة التي يشغرها الدين ويتولّى العناية بها وتلك التي لا علاقة له بها، وعن التمييز بين الدين وفهم الدين، وكذلك عن مناهج فهم الظاهرة الدينية، مثل مناهج العلوم الاجتماعية والنفسية والانثروبولوجية وغيرها، وعن منهج فهم الدين هل هو العقل أم النقل أم القلب أم غير ذلك؟

إنّ أنصار هذا الاتجاه يعتقدون أنّه ما لم نحسم القضايا الخارج ـ دينيّة من نوع المنهج والمصادر المعرفيّة ونحو ذلك فإنّنا سوف ندخل الموضوعات الدينية بذهنيّة غير صحيّة، وسيفضي ذلك إلى تورّطنا في أخطاء منهجيّة فادحة، وكلّ

إصلاح داخل ـ ديني لا يسبقه إصلاح خارج ـ ديني فسوف يكون عقيماً، فالدراسات الخارج ـ دينية تمثل منطق العلوم الدينية، فكما هناك منطق للتفكير عامّة مثل المنطق العقلي الأرسطي أو المنطق الاستقرائي أو المنطق التجريبي أو المنطق الوضعي أو غيره، وكما هنا منطقٌ للفقه وهو أصول الفقه، كذلك هناك منطقٌ للعلوم الدينية عامّة، وهو الدراسات الخارج ـ دينية ذات البعد المعرفي والمنهجي، من نوع ما أشرنا إليه قبل قليل. وكما سيقع الباحثون في اضطراب وارتباك إن لم يحملوا معهم منطقاً للتفكير، كذلك سوف يتعثرون عندما يدخلون مجال البحث الديني دون منطق التفكير الديني السليم.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي لم يعتنِ كثيراً بالإصلاح الخارج ـ ديني، وكأنّه افترض أنّ البنيات التحتيّة العامّة صحيحة، وانطلق منها لإجراء تعديلات في المنظومة الدينية بطبقاتها العليا لا السفلى، وهذا الفريق يمكنني أن أراه على مستويَين اثنين:

المستوى الأوّل: وهو المستوى الفلسفي والكلامي، حيث ينطلق هؤلاء من داخل منظومات فلسفية وكلامية قائمة في التراث، وقد يجرون عليها بعض التعديلات الطفيفة أو الإضافات، ويرون أنّ المنظومة الفلسفية في التراث قادرة على النفوذ في سائر مناشط الفكر الديني لإصلاحه، فمثلاً نحن نجد أنّ حركة الإصلاح الديني في إيران منذ الخمسينيات وإلى التسعينيات، قامت بهذا الخطوة، حيث انطلقت من الموروث الفلسفي والعرفاني لمدرستي: محيي الدين ابن عربي (638هـ) وصدر المتألهين الشيرازي (1050هـ) في مدرسة الحكمة المتعالية، لتقرأ الدين من خلالهما بطريقة جديدة، ممّا ترك أثراً كبيراً على فهم النصوص القرآنية والحديثية، وكذلك على فهم قضايا الوجود والحياة. فالمستوى الأوّل ينطلق من الفلسفة والكلام لإصلاح التفسير والحديث والفقه والعلوم الشرعيّة وأمثالها.

المستوى الثاني: وهو المستوى الفقهي والأصولي، حيث يرى هذا الفريق أنّ مرجعية التراث الفقهي والأصولي (أصول الفقه) تصلح ـ بعد إجراء إصلاحات جزئيّة عليها ـ لأنّ تقوم بإصلاح فهمنا للدين ولنصوص الكتاب والسنّة، فمناهج الأصوليّين والفقهاء (أو بعضهم) هي مناهج عقلانيّة، وهي قادرة لو فعّلناها على إعادة رسم تصوّراتنا عن الدين عامّة، وعن واقعه في الحياة، وإعادة بلورة مسلكيّاتنا وأدائنا السياسي والاجتماعي، وفي هذا الإطار نجد مشروع المقاصديّين الجدد، وكذلك ما قدّمه أمثال الشيخ محمد الغزالي والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين وغيرهم، على تفاوت بين أطياف هذا المستوى الإصلاحي. إنّ قيمة هذا النوع من عمليات إصلاح الفكر الديني أنّه يشتغل على طرائق فهم النصّ؛ لأنّ اجتهادات الاصوليين والفقهاء متمرّسة في مجال فهم النصوص وقواعد هذا الفهم وطرائقه، وهذا ما يعطي هذا المستوى من إصلاح الفكر الديني بُعده المنهجي أيضاً، وسيكون مجال تفسير القرآن الكريم وفقه الحديث الشريف ودرايته مجرّدَ تطبيق لهذا الإصلاح المنهجي.

ولو أنّنا أردنا رسم المشهد بطريقة موجزة لرأينا أنّ الفقهاء والأصوليين قدّموا أنموذجاً إصلاحيّاً في مقابل التيارات السلفيّة واتجاه المحدّثين المسلمين، فيما وجدنا الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء الجدد يرون منطلق الإصلاح هو الفلسفة والعرفان ليشمل سائر العلوم والقضايا الدينية، فيما يرى الإصلاح الخارج ـ ديني (وهو إصلاح من النوع الفلسفي الايبستمولوجي) أنّ المنطلق هو في معرفيّات البنيات التحتية لفهم الدين، لتشمل كلّ منظومة الفهم الديني الفلسفيّة والصوفيّة والكلامية والفقهية والأصولية والحديثية والتفسيرية وغيرها.

إنّي أؤمن بكلّ دوائر الإصلاح؛ لكنّني أجد الحقّ مع الفريق الأوّل، فكثير من الأمور حلولها لابد أن تنطلق من منطقيّات الفهم الديني، لا من أحشاء هذا الفهم وثناياه، وهو أمر لا يلغي حاجتنا للإصلاح في الدوائر الأخرى للفكر الديني، فالخطوة الأولى هي خطوة معرفيّة، ثم تأتي بعدها خطوتنا الفلسفية الانطولوجيّة، ثم نتّجه نحو قواعد فهم النص، ثم نطبّقها في مجال النصوص الدينية، ثم نتحرّك بعقليّة جديدة لرصد تطبيق النص على أرض الواقع.

- كيف سيساهم الفكر الإصلاحي في إنجاح ثورات الربيع الديمقراطي؟

أعتقد بأنّ الفكر الإصلاحي يستطيع أن يقدّم خدمات عديدة للدخول في مرحلة جديدة:

أولاً: العمل على ترشيد الخطاب الديني باستمرار، بحيث نخرج هذا الخطاب من حالته المنغلقة إلى حالة أرحب، يتمكّن خلالها من التواصل مع الآخر والتلاقي معه. إنّ الإصلاح الديني مطالب بالاستمرار وعدم اليأس في ممارسة النقد الداخلي للخطاب الديني، وتقديم قراءة جديدة للدين تكون حريصة عليه لا ناقمة ولا مستهترة، ومن الضروري استمرار الاشتغال على ظواهر التكفير الآخذة بالاتساع يوماً بعد آخر. وعقيدتي أنّ الإصلاح الداخلي للفكر الديني يظلّ ـ على مستوى تأثيراته الميدانية المباشرة اليوم ـ ضرورة أكبر من أيّ نقد خارجي؛ نظراً لكون مجتمعاتنا في الغالب مجتمعات دينية محافظة، قد يكون الإصلاح الداخلي بلغة دينية أقرب إلى تفكيرها ووجدانها، ومن ثمّ أفعل في التأثير من غيره.

ثانياً: أعتقد بأنّ الفكر الإصلاحي الديني يظلّ في هذه المرحلة القادمة ـ رغم تعثراته ـ أفضل من غيره على المشاركة في صياغة فقه الدولة والعمل السياسي من منظور ديني، وذلك عبر تقديمه صيغاً متلائمة مع روح الشريعة وغير جامدة على الظواهر الحرفيّة أو على المقاربة التقليدية للأحداث والمواقف، وفي نفس الوقت غير متجاهلة للدين أو معارضة له. لقد طرحت صيغ كثيرة للسلطة والعمل السياسي من منظور ديني، وهنا يمكن للخطّ الإصلاحي الفكري أن يعمل على التلاقي بين أفراده ومجموعاته لوضع بنود لصيغ عمل جديدة، يلقى عليها ثوب ديني وتكون ذات مرجعيّة مقبولة دينيّاً.

وهنا من الضروري أيضاً أن يخرج الفكر الإصلاحي من حالة الالتباس في المفاهيم والمصطلحات، ويكون لديه وضوح أكبر فيها، مثل الموقف من الديمقراطية والليبرالية والتسامح والعنف والمجتمع الديني والمدني والتعددية والمشاركة السياسية والمعارضة وغير ذلك، فضلاً عن مواقف واضحة من ملفات سياسية شائكة اليوم مثل العلاقة مع الغرب، والموقف الحقيقي ـ وليس القولي ـ من خطّ الممانعة والقضيّة الفلسطينية، ومن التجاذب الطائفي في المنطقة. إنّ قدراً كبيراً من الالتباس يلفّ هذه المفاهيم في وسط الفكر الإصلاحي الديني، وهناك بعض الاضطراب في فهمها وتداولها، وهذا أمر يحتاج لتخطّيه إلى جهود جديدة. والأهم أيضاً هو رسم الأولويات؛ حيث لا يبدو هناك اتفاق أو مواضعة على تعيين الأولويات في اللحظة الراهنة.

ثالثاً: هناك نقطة مهمّة على هذا الصعيد، وهي أنّ مجتمعاتنا العربية والإسلاميّة توّاقة لتحصيل هويّتها؛ لأنها خائفة وقلقة على الدوام، وتحصيل الهويّة يمكن لأيّ تيار ماضوي أن يكسب جولته في مناخ متأزّم نفسيّاً نتيجة الجروح النرجسيّة التي ألّمت بالأمّة المسلمة وما تزال. والقاعدة العريضة تقف

أمام خيارين يمكن أن تجد فيهما الهوية الضائعة وهما: الإسلام والعروبة، وحيث تراجعت الحالة القومية والعروبية في العالم العربي بعد إخفاقات وهزائم، فإنّ (الإسلام) يمكن أن يسدّ مساحة فراغ كبيرة، وكلّما كان الخطاب موغلاً في الهويّة والتاريخ كان جذاباً ومؤثراً؛ لأنه يسكّن الآلام الكامنة في جسم الأمّة، وأعتقد أنّ هذا الأمر ساعد على تنامي التيارات السلفية عند المذاهب الإسلاميّة. من هنا يبدو لي أنّ تيار الإصلاح الديني لديه قدرة أكثر من غيره على لعب دور فاعل هنا، فهذا التيار قدّم نفسه في بعض الأحيان ناقداً فقط، والنقد الداخلي لا يتناسب مع الرغبة النفسيّة العامّة في تسكين الألم؛ لأنّ النقد يشعرك بالأوجاع ويكشف عن عينيك غطاء التخدير الذي تعيشه، ولهذا من الأفضل أن يقدّم الإصلاح الديني نفسه على أساس منطق الحرص والدفاع، ويصوّر التيارات التقليديّة على أنّها في ضرر الدين، ويبدي مواقفه الحريصة على قضايا الأمّة، ولا يضع نفسه في إطار جلد الأمّة وتحميل الدين فقط مسؤوليّة ما جرى. عندما يكون الإصلاح الديني تياراً دينيّاً حريصاً فمن الممكن أن تشعر الأمّة معه بالأمان ويكتسب ثقتها، أمّا عندما يتمحّض بالنقد فإنّ الأمّة ستخاف منه، أو لن تشعر بالأمن معه، وهنا قد يتمكّن عبر هذا التعديل من أخذ موقع التيارات التقليدية بدرجة معينة، للفتح على وضع مختلف. إنّ هذا كلّه يكشف لنا عن المهمّات المتعدّدة للإصلاح الديني في هذا المجال.

ما هي المجالات الفكرية والدينية التي تحتاج إلى اجتهاد وتحقيق تراكم معرفي حتى نواكب التحولات السياسية التي عرفها العالم العربي؟

أهمّ المجالات في تقديري هو الاشتغال على قضايا الحريات وحقوق الإنسان من منظور قراءة دينية جديدة، وما يدخل تحتها من ملفات شائكة كحقوق المرأة والطفل والشعب والمعارضة والحريّات الفكرية وقضايا الردّة، والحريّات الإعلامية وقضايا الضلال، والتعدّدية في العمل السياسي والاجتماعي وغير ذلك من المفاهيم والمقولات، فهناك حاجة كبيرة للاستمرار في تناول هذه الموضوعات وتقديم أمور جديدة وقراءات أكثر نضجاً فيها، فليس المهم أن يقول لنا مفكّر إسلامي بأنّني مع سلطة الشعب مثلاً، بل المهم هو أن يقدّم لي المقاربة الدينية للموضوع، وكيف استطاع ـ من منظور ديني ـ أن يتوصّل إلى هذا الأمر؟ بالنسبة لي شخصياً أحترم ذلك الذي يرفض النصّ الديني من الأساس، ثم يقول لي بأنّني اقتنعت بقضايا الإنسان اليوم، لأنّني أجده منسجماً مع نفسه. أمّا الذي يؤمن بالنصّ الديني مرجعاً في الممارسة والسلوك والمفاهيم والقيم فلا أكتفي منه بأن يقول بأنّني مع الديمقراطية، بل إنني أطالبه بتكييف قناعاته هذه مع النصّ، وإلا دخلنا في تلاعب وتزوير وإنتاج فهم زائف للدين، سريعاً ما سيعرّيه على السواء كلّ من التيارات الماضوية الحرفيّة التقليدية والتيارات الإلحادية اللادينية.

هذا الأمر يجرّ إلى ملفّ آخر ما زالت الضرورة قائمة في مجاله، وهو مناهج فهم النصّ وإثباته، فنحن من جهة نعاني مشكلة مع النصّ الثاني (السنّة الشريفة) حيث لم تتضح وجهات النظر الإصلاحيّة في نهج إثبات هذا النص وبناء مرجعيّته الاجتهادية، حتى أنّنا في بعض الأحيان نجد استنسابات غير مسؤولة في كيفية قبول النص أو رفضه، وهذا ما يضعنا أمام مشكلة منهج في

الإثبات التاريخي لنصّ مرجعي كبير بمستوى النص الثاني. كما هناك أزمة الفهم، من الفهم التقليدي إلى الفهم التاريخي، إلى غيرهما من المناهج، فاليوم نحن نعاني وسط حركات الفكر الإصلاحي الديني من فوضوية في استخدام المنهج التاريخي في فهم نصوص القرآن والسنّة، حتى ليمكنني القول بأنّ هناك تخبّطاً في أكثر من مكان، فإذا تصادمنا مع وضع معيّن صرفنا نظرنا تلقاء النصّ وقلنا هو تاريخي؛ بغية فضّ الاشتباك وحلّ المشكلة، وإذا لم نجد تصادماً لم نلجأ لهذه الوسيلة. هذا يعني أنّ مرجع التفسير التاريخي هو ضغط اللحظة الحاضرة على المفكّر الديني، وليس وجود منهج واضح ومحايد يمكنه أن يميّز لي تاريخيّة نصّ من عدم تاريخيّته، وأن يسمح لي بحذف القشور الزمنية عن هذا النص والحفر للوصول إلى لبّه الباقي والمستمرّ إلى يومنا هذا. إنّ أغلب الناقدين الدينيين لم يضعوا منهجاً واضحاً في هذا الموضوع، ولهذا يبدو جهدهم بالنسبة للتيارات التقليدية الدينية أشبه بالاجتهاد في مقابل النصّ، والرأي لا معنى له مع وجود النصوص، من الضروري التوصّل إلى صيغ ضابطة لكيفية التعامل مع النصّ الديني بعد تجاوز مرحلة إثبات مرجعيّته، تمهيداً لتحقيق التكييف المعقول.

وهناك ملف ثالث من الضروري الاشتغال عليه أيضاً، وهو الموقف من العلوم الإنسانيّة، فالفكر الديني ظلّ مضطرباً في موقفه من العلوم الحديثة، لاسيما الإنسانيّة، فمن جهة يقبل بها، ومن جهة أخرى نجده يرى فيها منافساً فيما تقدّمه من نظريات حول الإنسان والنفس والحياة والاجتماع والتربية. ممّا يمسّ المربّع نفسه الذي تشتغل عليه النصوص الدينية وتُعنى به؛ لهذا وجدنا حديثاً عن أسلمة العلوم الإنسانيّة، وإلى اليوم هناك من يعمل على هذه الأسلمة، حتى أنّ إحدى الدول الإسلاميّة شرعت قبل سنوات قليلة بإنتاج علوم إنسانيّة إسلاميّة لتبنّيها بعد فترة مقرّرات دراسيّة في الجامعات؛ لهذا أظنّ

أنّ علوماً مثل علم النفس والاجتماع والتاريخ واللغة باتت تشكّل خصوماً للفكر الديني، ومنافساً قويّاً في تقديم البدائل للصيغ التي كان الدين قد قدّمها لحلّ قضايا الإنسان. أعتقد أنّ هذا الملف مهم جدّاً من الزاوية المنهجيّة، ويجب الاشتغال عليه مرّة أخرى؛ لأنّ جزءاً كبيراً من خلافاتنا الفكرية يرجع إلى أزمة المرجعيّات المعرفيّة التي نؤول إليها، وهذا واحد منها كما يبدو لي.

حوار مع الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني

- بداية من هو الدكتور طه جابر العلواني؟

الميلاد:

* مدينة الفلوجة، منطقة الحصوة، محافظة الأنبار، العراق، 1354هـ/ 1935م.

المؤهلات العلمية:

* شهادة الدكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 1973م بمرتبة الشرف الأولى في تخصص "أصول الفقه" وقد أوصت اللجنة المناقشة بالأزهر بطباعة رسالته بنفقته وتبادلها مع الجامعات الإسلاميَّة.

* شهادة الماجستير، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 1968م.

* شهادة الليسانس، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، 1959م.

* شهادة الثانوية الأزهرية ، القاهرة، 1953م.

* شهادة المدرسة الآصفيّة الدينية (المعهد الديني) في الفلوجة، العراق، 1952م.

* شهادة الابتدائية من المدرسة الابتدائية للبنين بالفلوجة، العراق، 1948-1949م.

اللغات:

* العربية (اللغة الأم - إتقان تام)

* الإنجليزية (إتقان تام)

* الفارسية (إلمام يسير)

الخبرات العلمية:

* الرئيس الحالي لجامعة قرطبة، فيرجينيا، منذ سنة 1996م وحتى الآن.
* أستاذ كرسي الإمام الشافعيّ الفقه وأصوله والفقـه المقـارن بجامعـة قرطبـة، فيرجينيا، من سنة 1997م وحتى الآن.
* رئيس جامعة العلوم الإسلاميَّة والاجتماعيَّة سابقاً G.S.I.S.S التي أصبحت "جامعة قرطبة" منذ 2002م.
* نائب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي (هيرنـدن- فيرجينيـا) مـن سـنة 1986م وحتى سنة 1996م.
* رئيس قسم البحوث والدراسـات في المعهـد العـالمي للفكـر الإسـلامي مـن 1984م وحتى سنة 1986.
* رئيس تحرير مجلة إسلاميَّة المعرفة المؤسّس، الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، من سنة 2002م وحتى 2007م.
* أستاذ الفقه والأصول كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سـعود مـن سـنة 1975م وحتى 1984م.
* أستاذ الثقافة الإسـلامية بمعهـد ضـباط الأمـن العـام في الريـاض مـن سـنة 1977م وحتى سنة 1983م.
* مستشـار قـانوني في الحقـوق الخاصـة بـوزارة الداخليـة في المملكـة العربيـة السعودية من سنة 1975م وحتى 1976م.
* مستشار اللجنة الوطنيَّة للمياه في المملكة السعودية لمدة سنتين.
* مدير تحرير مجلة الجندي في التدريب العسكري في بغداد 1963م.
* مدرس الدراسات الإسلامية في الكلية العسكرية في بغداد مـن سـنة 1964م وحتى سنة 1979م.
* مدرس في كليَّة الدراسات الإسلاميَّة في بغداد.

* الخطابة والإمامة والتدريس في جامع (الحاجة حسيبة) في بغداد، الكرادة الشرقيّة، من سنة 1953م وحتى سنة 1969م.

عضوية المؤسسات العلمية:

* أستاذ زائر لجامعة القاضي عياض، مراكش، وبني ملال، المغرب لعدة مرات ابتداءً من سنة 2000م.
* أستاذ زائر للجامعة الإسلامية العالمية في كوالالومبور، ماليزيا لعدة مرات ابتداءً من سنة 1989م.
* أستاذ زائر لجامعة الجزيرة في السودان.
* أستاذ زائر لجامعة بروناي، سلطنة بروناي.
* أستاذ زائر لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية في الجزائر.
* أستاذ زائر لجامعة ستراسبورج، فرنسا.
* أستاذ زائر لجامعة جورج تاون – واشنطن.
* عضو مؤسّس لمجلس أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي وللمعهد، فيرجينيا.
* محاضر لعدة مرات في الدروس الحسنيَّة الرمضانية تحت رعاية الملك الحسن الثاني ونجله الملك محمد السادس.
* عضو اللجنة التنفيذيَّة لمجمع التقريب بين المذاهب مع المشاركة في دورات ومؤتمرات عديدة للمجمع في طهران وعمان والأردن.
* عضو مجلس أمناء جامعة أفريقيا العالميَّة في السودان.
* حاصل على جائزة مؤسسة (كير-CAIR) لأفضل إنجاز في خدمة العمل الإسلامي في أمريكا، واشنطن، نوفمبر 2005م.
* حاصل على جائزة وزارة الثقافة في طهران لأحسن كاتب في الإسلاميَّات لعام 2005م.
* عضو المجمع الفقهي الدولي بجدة (منظمة المؤتمر الإسلامي).

* عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

* عضو المجمع الملكي لبحوث الحضارة (مؤسسة آل البيت- الأردن).

* عضو مؤسس للمجمع الفقهي في الهند.

رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية وكندا من *1988* حتى *2005*م.

المؤتمرات والندوات العلمية واللقاءات الأكاديمية:

- اللقاء العالمي الثالث للندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، 1976م.
- دورة الأئمة والدعاة في أمريكا الشمالية، شيكاغو، 1976م، ودورات لاحقة في ولايات أمريكيَّة عديدة.
- مؤتمر الفقه الإسلامي، الرياض، 1976م.
- ملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر، رقم: 11، 1977م.
- اللقاء التأسيسي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في لوكانو، سويسرا، 1977م، الذي تقرّر فيه إنشاء المعهد العالمي.
- ندوة الاستطاعة في الحج، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 1978م.
- مؤتمر الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الرياض 1980م.
- مخيم الشباب الإسلامي في إفريقيا، باماكو، مالي1981م، بصفة محاضر.
- مخيم الشباب الإسلامي، دكا، بنجلاديش، 1981م، بصفة محاضر.
- مؤتمر الاتحاد الإسلامي للمنظمات الطلابية (إفسو) كوالامبور، ماليزيا 1981م، بصفة محاضر.
- مؤتمر التدريب القيادي لحركة الطلاب المسلمين، بوبال، الهند، 1981م، بصفة محاضر.
- اللقاء العالمي الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي، نيروبي، 1982م، بصفة محاضر.
- ملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر، رقم: 16، 1982م.
- ندوة: (إسلامية المعرفة) عقدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع الجامعة الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، 1982م.

- المؤتمر العالمي لإسلاميَّة المعرفة، كوالالمبور، 1984م.
- المؤتمر العالمي لإسلامية المعرفة الثالث في السودان، 1986م.
- ندوة حقوق المتهم في الإسلام، الرياض: المملكة العربية السعودية، 1982م.
- مؤتمر الاتحاد الإسلامي في أمريكا الشمالية (إسنا)، 1983م، ومرات أخرى لاحقة.
- المؤتمر السنوي لـ"أمة الإسلام" برئاسة لويس فرخان ووارث الدين محمد في شيكاغو.
- ملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر، رقم: 17، 1983م، عضو مشارك لعدة مرات.
- ندوة الإيسيسكو (نحو إستراتيجية ثقافية إسلامية) 1988م شارك في صياغة تلك الاستراتيجيّة.
- ندوة السنة النبويَّة في عمان – الأردن 19–23 يونيو 1989م.
- ندوة الحياة الفكرية في الدولة العثمانية، زغوان، تونس: مركز الدراسات العثمانية والموريسكية والتوثيق، 1988م.
- ندوة "حول النظام المعرفي الإسلامي" عمان، الأردن: مايو 1988م.
- مؤتمر نحو نظريَّة تربويَّة إسلاميَّة، عمان، الأردن 24–27 يوليو 1990م.
- ندوة إشكالية التحيز في العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، القاهرة: 1995م.
- أستاذ التأصيل وإسلامية المعرفة في دورة مكثفة لخمسين أستاذاً من أساتذة الجامعات السودانية، 1992م، لمدة أسبوعين.
- أستاذ "إسلامية المعرفة" في الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

- الدورة الحادية عشر، لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، البحرين، *1998*م ودورات أخرى في جدة وغيرها.
- مؤتمر مؤسسة الأوقاف لجامعة المسلمين الإندونيسية، مايو *1998*م.
- الندوة التحضيريَّة لإعداد برامج جامعة الخليج في البحرين قبل التأسيس.
- عضو لجنة وضع برامج كلية الشريعة والقانون في جامعة السلطان قابوس، عمان.
- الدورة الخامسة عشر لمجلس مجمع الفقه الإسلامي، سلطنة عمان، *2003*م.
- المشاركة خبيرًا في الشئون الإسلامية في المائدة المستديرة التي عقدت حول موضوع "مزيدًا من الفهم للعالم الإسلامي" في معهد جورج شولتز التابع لوزارة الخارجية الأمريكيّة حضره سفراء امريكا في العالم الإسلامي وكبار موظفي الخارجية في *17*سبتمبر *2002*م.
- المشاركة ببحث في: مؤتمر مقاصد الشريعة، جامعة همدرد، نيودلهي، الهند، ديسمبر *2004*م.
- أستاذ زائر لجامعة همدارد من ديسمبر *2004* إلى يناير *2005* في الهند.
- المشاركة ببحث في: ندوة إعجاز القرآن الكريم، جامعة الزرقاء، عمان، الأردن، *2005*م.
- المشاركة ببحث في: ندوة المذاهب الإسلامية والتحديات المعاصرة، جامعة آل البيت، عمان، الأردن، *2005*م.
- الدورة الأولى لجائزة نايف بن عبد العزيز العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، أبريل *2005*م.
- مؤتمر القيم الإسلامية ومناهج التربية والتعليم، تطوان، المغرب، *21*-*23* نوفمبر *2005*م.

- الدورة الأولى لتدريب الأئمة والمشترعين، بالتعاون مع دار الإفتاء المصرية، القاهرة، *21* يناير– *30* مارس، *2006*م.
- ندوة الفقه العماني والمقاصد الشرعية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مارس 2006م.
- الدورة الثانية لتدريب الأئمة والمشترعين، بالتعاون مع دار الإفتاء المصرية، القاهرة، مايو– أغسطس، *2006*م.
- ندوة الاتجاهات الحديثة في دراسة القرآن الكريم، بيروت، *11*– *13* فبراير *2006*م.
- مؤتمر المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، نوفمبر *2006*م.
- مؤتمر تقييم مشروع إسلامية المعرفة خلال *25* عامًا، اسطنبول، تركيا، ديسمبر، *2006*م.
- ندوة "السياق في القرآن الكريم" الرابطة المحمديَّة لعلماء المغرب، الرباط، *2007*م.
- المشاركة في الأيام الدراسيَّة لجامعة القاضي عياض وجمعيَّة الشباب المغاربي في كندا لمرات متكررة.
- إضافة لمشاركات أخرى عديدة في ندوات ودورات في ماليزيا وإندونيسيا واليابان، عالميَّة وإقليميَّة.

CONFERENCES ATTENDED:

- "American Muslims and Politics—Where Are We?" Presentation at 24th Annual Shura Conference, Leesburg, Virginia (May 28-30, 2002).
- Panelist "Muslim Perspective on Political Participation," AMC Imam Conference 2002, Alexandria, Virginia, April 26-29, 2002.
- Panelist "Muslim Perspective on Political Participation," at National Leadership Conference for Imams, Arlington, Virginia (September 29-October 1, 2000).
- "Quran, Sunnah and Military Regulations: GSISS Mission Analysis," presentation at First Annual Muslim American Military Chaplains Conference: Faith in Action: Serving God, Country and the Muslim Community," Leesburg, Virginia (August 28-30, 2000).
- Chairperson for panel on "Shariah Foundations for Islamic Banking and Finance II: Injunction" during Islamic Banking and Finance America 2000 Islamic Society of North America Conference, Long Beach, California (July 14-16, 2000).
- Speaker at Fiqh Conference in Trinidad, West Indies (May 25-31, 2000).
- "Ikhtilaf: the Ethics of Disagreement," address at the 22nd Annual Institutional Dawah and Surrah Conference, Leesburg, Virginia (may 31-June 2, 2000).
- Gave Welcoming Address at 28th Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists, Leesburg, Virginia (October 29-31, 1999).
- Participant, Halaqa Conference, London, England (March 11-13, 1999).

- *Participant in Symposium on Fiqh Issues، Organization of the Islamic Conference، Islamic Fiqh Academy، Bahrain (November 14-19، 1998).*
- *"Ijtihad، Islamic Capital Markets، and Economic Development،" presentation at Second Annual Harvard Forum on Islamic Finance، Harvard University، Cambridge، Massachusetts (October 9-10، 1998).*
- *Participant in panel on "Causes of Clash of Civilizations،" Clash of Civilizations Conference، Diyarbakir، Turkey (September 19-20، 1998).*
- *Participant at Second International Islamic Unity Conference، Washington، D.C. (August 7-9، 1998).*
- *Presented a paper during the Zaghwan Conference: "The Islamic Thought During the Ottoman Empire،" sponsored by the Center of Ottoman Studies and Documentation، Tunisia (1988).*
- *"Al-Fiqh wa al-Hadharah" (Jurisprudence and Civilization). Conference: Conference of the Islamic Civilization، Kuala Lumpur، Malaysia (May 1984).*
- *Speaker at the Conference of Islamization and Knowledge، jointly sponsored by the International Institute of Islamic Thought and The Islamic University in Islamabad، Pakistan (1982).*
- *The Camp of Muslim Youth of Africa، Bamako، Mali (1982).*
- *Speaker at the Conference of The Islamic Union of Student Organizations، Kuala Lumpur، Malaysia (1981).*

الأبحاث والدراسات:

- ***علم أصول الفقه: نشأته وتدوينه***، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد 14، 15، سنة 1978م.
- ***مقدمة في المنطق والمقدمات الأصولية***، ألّفت لطلاب كلية الشريعة، الرياض، 1979م.
- ***نظرة عامة في بعض مناهج البحث الإسلامية***، مجلة أضواء الشريعة، الرياض، عدد 8، 1979م.
- ***الجاحظ وموقفه من الطاعنين في القرآن الكريم***، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1980م.
- ***نظرات في تطور علم أصول الفقه***، مجلة أضواء الشريعة، الرياض: عدد 13، 1982م.
- ***أفعال رسول الله ﷺ ومذاهب العلماء في الاحتجاج بها***، الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، 1982م.
- ***المياه وأحكامها في الإسلام***، بحث أعد للخطة الوطنية للمياه في السعودية، نشر ضمن المجلد القانوني للخطة باللغة العربية والإنجليزية، 1982م.
- ***علم أصول الفقه: باعتباره منهج بحث في المعرفة***، المؤتمر الثاني لإسلامية المعرفة، إسلام آباد، باكستان، 1982م.
- ***الرأي وحجيته***، الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، 1983م.
- ***حقوق المتهم في مرحلة التحقيق: بحث فقهي مقارن***، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد 35، 1984م.
- ***الفقه والحضارة***، ندوة الحضارة الإسلامية، كوالالمبور، ماليزيا، 1984م.
- ***تعليل الإحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه وحقيقة موقف الحنابلة منه***، مجلة أضواء الشريعة، الرياض، عدد 10، 1404 هـ/ 1984م.

- مذكرة تضمنت عرض مقرر الثقافة الإسلامية لمعهد ضباط الأمن في الرياض 1987م.
- *حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي*، مجلة قراءات سياسية، فلوريدا، س3، ع1، 1993م.
- *الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في الواقع العربي*، مجلة الاجتهاد، بيروت، ع24، 1994م.
- *التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع*، مجلة قراءات سياسية، فلوريدا، س4، ع2، 1994م.
- *لماذا إسلامية المعرفة*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا: س1، ع1، 1995م.
- *العلوم النقلية بين منهجية القرآن المعرفية وإشكاليات عصر التدوين*، مجلة قراءات سياسية، فلوريدا، س5، ع3، 1995م.
- *العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا: س2، ع6، 1996م.
- عالم فقدناه "الشيخ محمد الغزالي" مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا، ع4، 1996م.
- شيخنا محمد الغزالي وصفحات من حياته، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا، ع7، 1997م.
- *في منهج فهم الحديث الشريف*، مجلة الرشاد، كاليفورنيا، ع4، 1997م.
- *إسلامية المعرفة: فكرةً ومشروعاً*، مجلة قضايا إسلامية، إيران. ع4، 1997م.
- *تساؤلات حول إسلامية المعرفة*، مجلة قضايا إسلامية، إيران، ع5، 1997م.
- *حاكمية القرآن*. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع2، 1998م.
- *المشهد الثقافي العربي*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع3، 1998م.
- *أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع5، 1999م.

- *مدخل إلى فقه الأقليات: نظرات تأسيسية*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا: س5، ع19، 1999م.
- *القرآن رسولٌ خالد ورسالة عالمية ومرجع كوني للبشرية*، مجلة الكلمة، بيروت، ع22، 1999م.
- *منهجية التعامل مع القرآن*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع6، 1999م.
- *فقه الأولويات: أعلم أولويات أم فقه أولويات*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع7، 1999م.
- *الفقه الموروث: بعض ما له وشيء مما عليه*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع8، 1999م.
- *مقاصد الشريعة*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع9، 10، 2000م.
- *السنة النبوية ودراساتها بين الماضي والحاضر*، مجلة الكلمة، بيروت، ع27، 2000م.
- *المقاصد الشرعية العليا الحاكمة: التوحيد، التزكية، العمران*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع13، 2000م.
- *مدخل إلى فقه الأقليات الإسلامية*، مجلة المسار، فيرجينيا، ع2، 2000م.
- *الفكر الإسلامي في مواجهة العولمة: حوار مع د. طه العلواني*، مجلة رؤى، باريس: ع12، 2001م.
- *حول مقولة: الإسلام والغرب*، مجلة رؤى، باريس، ع13، 2001م.
- *التوحيد، التزكية، العمران (1)*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع16، 17، 2001م.
- *التوحيد، التزكية، العمران (2)*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع18، 2002م.

- *نحو منهجية قرآنية للبحوث والدراسات*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا، ع30، 2002م.
- *الإسلام والغرب: حوار أم صراع*، مجلة رؤى، باريس، ع16، 2002م.
- *مفهوم الأسرة في الخطاب الإسلامي المعاصر*، نشر ضمن كتاب "موسوعة الأسرة"، الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 2002م.
- *فقه التعارف، وثقافة التعايش*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع22، 2003م.
- *منهجية القرآن المعرفية، وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية*، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، ع23، 2003م.
- *مفاهيم القرآن وتحديد مهام الأنبياء*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا، ع33، 34، 2003م.
- *القرآن المجيد وخطابه العالمي (1)*، مجلة المسار، فيرجينيا، ع11، 12، 2003م.
- *القرآن المجيد وخطابه العالمي (2)*، مجلة المسار، فيرجينيا، ع13، 2004م.
- *الوحدة البنائية للقرآن المجيد*، مجلة الكلمة، بيروت، ع43، 2004م.
- *عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا، ع35، 2004م.
- *مراجعة كتاب "العالمية الإسلامية الثانية" لمحمد أبو القاسم حاج حمد*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا، ع37، 38، 2004م.
- *السنة النبوية الشريفة ونقد المتون*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا، ع39، 2005م.
- *تراثنا الإسلامي والمعارف الإنسانية والاجتماعية*، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا، ع42، 43، 2006م.

PUBLISHED PAPERS:

"Fatwa Concerning the United States Supreme Courtroom Frieze." The Journal of Law and Religion، Vol. XV، Nos. 1 & 2، (2000-2001).

"The Role of Islamic Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 14، no. 3 (Fall 1997).

"Authority: Divine or Qur'anic." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 13، no. 4 (Winter 1996).

"The Testimony of Women in Islamic Law." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 13، no. 2 (Summer 1996).

"Some Remarks on the Islamic and Secular Paradigms of Knowledge." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 12، no. 4 (Winter 1995).

"Naturalization and the Rights of Citizens." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 11، no. 1 (Spring 1994).

"The Rights of the Accused in Islam." The American Journal of Islamic and Social Sciences، Vol. 11، no. 2 (Fall 1994) and vol. 11، no. 4 (Winter 1994).

"The Problem of Bias: An Epistemological Approach and Call for Ijtihad." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 9، no. 4 (Spring 1993).

"The Crisis of Thought and Ijtihad." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 10، no. 2 (Summer 1993).

"The Islamic Lunar Calendar as a Civilizational Imperative." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 9، no. 4 (Winter 1992).

"Taqlid and Ijtihad: The Lexical and Technical Meanings of Taqlid." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 9، no. 2 (Summer 1992).

"The Scope of Taqlid." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 9، no. 3 (Fall 1992).

"Taqlid and Ijtihad: The Polemics of Ijtihad." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 8، no. 1 (March 1991).

"The Crisis in Fiqh and the Methodology of Ijtihad." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 8، no. 2 (Sept. 1991).

"Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 8، no. 3 (Dec. 1991).

"Taqlid and Ijtihad: The Polemics of Ijtihad." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 8، no. 1 (March 1991).

"The Reconstruction of the Muslim Mind: The Islamization of Knowledge." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 7، no. 3 (Dec. 1990).

"Islamic Perspectives on the Question of History." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 7، no. 2 (Sept. 1990).

"Political Science in the Legacy of Classical Islamic Science." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 7، no. 1، (March 1990).

"Islamization of Methodology of Behavior Sciences." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 6، no. 2 (Dec. 1989).

"Toward an Islamic Alternative in Thought and Knowledge." The American Journal of Islamic and Social Sciences، vol. 6، no. 1 (Sept. 1989).

الكتب:

- **تحقيق ودراسة كتاب (*المحصول في علم أصول الفقه*) الإمام فخر الدين الرازي، وقد قامت جامعة الإمام محمد بن سعود بطبعه ونشره في ستة مجلدات *1980*. والطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، *1992*. والطبعة الثالثة قيد الاعداد في دار السلام للطباعة والنشر.**
- ***الاجتهاد والتقليد في الإسلام*، القاهرة: دار الأنصار، *1980*م.**
- **تحقيق كتاب "النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار" للعلامة مصطفى الوارداني، الرياض، شركة العبيكان، *1983*م.**
- ***أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة*، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، *1988*م.**
- ***أدب الاختلاف في الإسلام*، ط*1*، *1985*م، قطر: سلسلة كتاب الأمة، الكتاب رقم :*9*. ط*2*، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، *1991*م.**
- **مشكلتان وقراءة فيهما، مع المستشار طارق البشري، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، *1993*م.**
- ***إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر*، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، *1994*م.**
- ***ابن تيمية وإسلامية المعرفة*، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، *1995*م.**
- ***خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية*، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، *1996*م.**
- ***الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات*، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، *1996*م.**
- ***الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون*، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، *1996*م.**
- ***التعددية: أصول ومراجعات بين الإستتباع والإبداع*، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، *1996*م.**

- *حاكمية القرآن*، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م.
- *إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم*، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م.
- *في فقه الأقليات المسلمة* (ضمن سلسلة: في التنوير الإسلامي) القاهرة: نهضة مصر، 2000م.
- *مقدمة في إسلامية المعرفة*، بيروت: دار الهادي، 2001م.
- *إصلاح الفكر الإسلامي*، ط2، بيروت: دار الهادي، 2001م.
- *الأزمة الفكرية ومناهج التغيير*، بيروت: دار الهادي، 2001م.
- *مقاصد الشريعة*، بيروت: دار الهادي، 2001م.
- الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الهادي، 2003م.
- *مدخل إلى فقه الأقليات*، أيرلندا، المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، 2004م.
- *أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة*، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م.
- *نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة*، بيروت: دار الهادي، 2004م.
- *ابن رشد الحفيد: الفقيه والفيلسوف*، مراكش: جامعة القاضي عياض، المطبعة الوطنية، 2006م.
- *أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها*، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- *الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون*، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- *الوحدة البنائية للقرآن المجيد*، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- *لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب*، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- *لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم*. ط2، مشتركة بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة الشروق الدولية، 2006م.

<u>*Books:*</u>

- *Source Methodology in Islamic Jurisprudence. London: Washington، International Institute of Islamic Thought، 1990.*
- *The Quran and the Sunnah: The Time-Space Factor. Herndon، Virginia: The International Institute of Islamic Thought، Occasional Paper Series، No. 3، 1991*
- *Outlines of a Cultural Strategy. Herndon، Virginia: The International Institute of Islamic Thought، Occasional Paper Series، No. 1، 1991.*
- *The Ethics of Disagreement in Islam، London، International Institute of Islamic Thought، 1993.*
- *The Islamizatin of Knowledge: Yesterday and Today، London، International Institute of Islamic Thought، 1995.*
- *Missing Dimensions in Contemporary Islamic Movements. Herndon، Virginia: The International Institute of Islamic Thought، Occasional Paper Series، No. 9، 1996*
- *Linking Ethics and Economics: the Role of Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets. co-authored with Waleed El-Ansary، Washington، District of Columbia: Center for Muslim Christian Understanding، 1999.*
- *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections، London، Washington: International Institute of Islamic thought، 2004.*
- *Fondements du Droit Musulman (Usul al-Fiqh al-Islami). Paris: Institut International de la Pensee Islamique، 2005.*
- *Shaykh Taha Al-Alwani: Issues in Contemporary Islamic Thought. London، Washington، International Institute of Islamic Thought، 2005.*

- باعتباركم من أبرز المفكرين الإسلاميين فما تقييمكم للفكر الإسلامي المعاصر؟

يعيش الفكر الإسلاميّ بين حاصرتين، حاصرة الفقه، وحاصرة النشاط السياسيّ، فاهتمامات الإسلاميّين منذ عقود عديدة وزعت على هذه الخارطة الضيقة، فخارطة الفقه مثلت الصراع القليديّ الموروث بين المفكر والفقيه، فالفقيه بعد أن حسم السياسيّون معركتهم معه لصالحهم وتم تهميشه دخل المفكرين في صراع من نوع جديد، ذلك الصراع استطيع تسميته بصراع الفكر والفقه.

فالفقه بعد أن امتد امتدادًا سرطانيًا، ودخل جميع جوانب الحياة الإسلاميَّة، وأصبح المسلم لا يكاد يعرف حركة من أي نوع أو يمارس نشاطًا ما إلا إذا أخذ فتوى بجواز ذلك النشاط أو حله، وعرف ما يسمى بالحكم الشرعيّ له، وذلك لأنَّ الفقيه بعد أن عزله الحاكمون في زوايا المساجد استأثر بالمسجد واستأثر بعمليَّة التفكير والتخطيط والمقترح، وأضفى على نفسه جميع الصفات الأخرى ليظل في الميدان الذي اقتسمه منذ فترة طويلة مع السلطان، وعرف تاريخنا أهل السيف وأهل القلم، ومنذ أيام البحتري قيل:

السيف أصدف إنباء من الكتب * في حده الحد بين الجد واللعب**

حين برزت الحركات الإسلاميَّة المعاصرة أخذت تنازع الفقيه شرعيَّته ومكانته في ساحة الجماهير الإسلاميَّة، وألفت قيادات تلك الحركات أن تقلل من شأن الفقيه، وتعلن أنَّ الإسلام لا يسمح بوجود طبقة تسمى رجال الدين، ولا هيئة (إكليروس) فكل مسلم أو مسلمة هو رجل دين أو امرأة دين إذا آمن واتقى، وأمَّا المتخصصون في العلوم الشرعيَّة فلم يعودون قادة للأمَّة كما كانوا من ذي قبل، بل أصبحوا فنيِّين يستفتون في أمور متخصصة، شأنهم شأن المحامين، ورجال القانون، والتخصصات الأخرى، وتكرست هذه الأفكار

خاصَّة بعد معارك التحرير والاستقلال، فقد كانت معارك التحرير والاستقلال يوقدها ويقودها هؤلاء الذين يطلق عليهم العلماء أو رجال الدين، فإذا وضع وضعت الثورات أوزارها قفز الليبراليّون أو علمانيّون واستولوا على أزمَّة الحكم، وقادوا البلاد في اتجاهات تغريبيَّة، كثيرًا ما أدت إلى تبعيَّة لشعوبنا للبلاد التي كانت مستعمرة؛ ولذلك فقد رأى المفكرون أن يتصدروا قيادة صفوف الجماهير المسلمة، ويهمّشوا الفقهاء والمشايخ ليستفاد منهم عند الحاجة.

وحين نقرأ أدبيَّات الإخوان المسلمين الأولى، وخاصَّة مذكرات الدعوة والداعية للشيخ المؤسّس: حسن البنا -يرحمه الله- نجد ذلك واضحًا في حواراته مع مشايخ الأزهر وعلمائه الذين كان يتمثل بعضهم حين يدعوهم الشيخ للقيام بواجبهم تجاه الإسلام والمسلمين بقول الشاعر:

وما أبالي إذا نفسي تطاوعني * على النجاة بمن قد مات أو هلك**

فكأنَّ الشيخ كان بذلك يريد أن يقول للناس هؤلاء قد ترجلوا عن خيولهم، وتركوا الميدان للمفكرين، وينبغي أن تنتقل شرعيَّتهم للمفكر وللمؤسّسات التي يبنيها المفكر من جماعات وأحزاب وما إلى ذلك، ونجد مثل تلك الأدبيات في أدبيَّات الجماعة الإسلاميَّة في الهند وغيرها واضحًا.

ومنذ ذلك الحين كان هناك صراع خفي بين الفقيه والمفكر؛ ولذلك استطاع الفقهاء منذ خروج الشيخ الغزالي -يرحمه الله- من جماعة الإخوان وتأليفه كتبه المعروفة مثل في موكب الدعوة، كان الفصل واضحًا، وحين برز الشيخ القرضاوي، ومشايخ آخرين من الدعاة في مصر والأردن والمغرب كنّا نلحظ محاولات للجمع بين المفكر والفقيه في شخصيَّة واحدة، أو الانتصار للفقيه وجعل المفكر تابعًا له وعليه أن يستفتيه، وبعض الحركات والجماعات حاولت أن توائم بين الفريقين، وتحوّل الصراع لصالحها، فأخذت بإيجاد

قيادات مشتركة، يكون فيها المفكر إلى جانب الفقيه في قيادة الجماعة وتوجيهها.

وحين دخل الاتجاه الإسلاميّ في مختلف البلدان معاركه السياسيَّة، وأصبحت الحركات الإسلاميَّة كلّها تتطلع إلى نزع الشرعيَّة الإسلاميَّة من كثير من الحاكمين وإحراجهم، وكشف انفصالهم عن الأمَّة وشرعتها ومنهاجها، واحتاجت إلى فتاوى الفقيه لتحرج بها الحاكم وتنزع عنه الشرعيَّة، واتخذت بعض الحركات من تلك الفتاوى وسائل لتعزيز مواقفها وإحراج خصومها، وبدأت تبرز فكرة لجان شرعيَّة أو فقهيَّة لتكون جزءًا من قيادات تلك الحركات، وهكذا وجدنا الفكر الإسلاميّ يتحول في كثير من الأحيان إلى رافد أو فرع من فروع الفقه، وما تزال هذه الظاهرة قائمة ومسيطرة في كثير من بلاد المسلمين، ونحن في حاجة ماسّة إلى إعطاء الفكر امتداداته ووصله بطاقات إبداع واجتهاد تخرجه من بين الحاصرتين، أو تجعل الفقه نوعًا خاصًا من الفكر له مكانته وله قواعده، لكن لا ينبغي أن تفقهن الحياة الفكريَّة كلّها، وتتحول إلى قائمة بفتاوى يحل ويحرم، أو قضايا تندرج تحت الحكم التكليفيّ أو الحكم الوضعيّ، والله أعلم.

- **سيدي الكريم، يعتبر مشروعكم الفكري الإسلامي من بين المشاريع الفكرية العربية التي تحظى بأهمية كبيرة؛ فما هي الخطوط العريضة لهذا المشروع وما هي مراحل تبلوره المنهجي والموضوعاتي؟**

مشروعنا الفكريّ كان امتدادًا وبناء على أسس سبق أن أرسى دعائمها كثيرون من أئمتنا وعلمائنا الذين سبقونا بالإيمان وبالفكر، فمنذ أن أصبح خط الانحراف في حياة هذه الأمَّة وتاريخها خطًا ملحوظًا سائرًا باتجاه مزيد من التدهور وعلماؤنا يجتهدون في تقديم الأفكار والوسائل والأدوات

التي يمكن أن تعيد سفينة الأمَّة إلى سبج البحر لتصل في النهاية إلى غايتها وأهدافها، وقد يكون الشيخان أبو بكر وعمر -رضوان الله عليهما- قد أرسيا دعائم استمرار عصر الهداية النبويَّة وأنوارها بما قاما به من خلافة عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلَّم- وحين شعر سيدنا عثمان ومن حوله -رضوان الله عليهم- بأنَّ عليهم أن يفعلوا شيئًا لمقاومة مظاهر كانت تمثل -آنذاك- مجرد براعم لم تتفتح بعد لاتجاهات الانحراف قام سيدنا عثمان -رضوان الله عليه- ومن معه بجمع المسلمين على المصحف الموحد، وكانت خطوة عظيمة هائلة باتجاه حماية وضبط وتحقيق عصمة المصدر المنشيء للذات والشخصيَّة المسلمة ألا وهو الكتاب الكريم، والهيمنة على كل ما يمكن أن يؤدي إلى أي نوع من أنواع الانحراف في ذلك، ليبقى الكتاب بين يدي الأمَّة خاصَّة بعد غياب نبيّها -صلى الله عليه وآله وسلَّم- الهادي والمبشر والنذير، ليقوم بالمهمتين مهمة النبي المقيم الدائم ومهمة القرآن المتلو المتعبد بتلاوته المستمرة.

وكان للإمام علي وآل بيت رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلَّم- أدوار مماثلة في أمور أخرى، وفي تعزيز ما وصل إليه أمير المؤمنين عثمان ومن معه من التوكيد على سلامة المصدر المنشيء، وحفظه الإلهيّ، وعصمته من كل تزييف أو تحريف، وبعد أن تم لهم ما أرادوا، وحصل انحراف في الاتجاه السياسيّ بعد أن نجح انقلاب قبائل عربيَّة بقيادة بني أميَّة في إسقاط الخلافة الراشدة، وإنهاء دورها، جاء عمر بن عبد العزيز ليرد الناس إلى الأمر الأول، وفعل ما بوسعه، فرد المظالم، وقطع أشواطًا مباركة في إعادة بناء وحدة الأمَّة والتأليف بين قلوب من صاروا فرقًا وشيعًا من شيعة ومرجئة ومعتزلة وقدرية وجبرية نتيجة مظالم وانحرفات بعض حكام بني أميَّة، ولما غادر عمر بن عبد العزيز دنيانا قبل أن ينجز مشروعه في إعادة توحيد بناء الأمَّة والتأليف بين قلوب أبنائها -بإذنه تعالى- لم تعدم الأمَّة من حاول إحياء ذلك المشروع، وبقي

علماء المسلمين وأئمتهم من جيل لآخر يحلمون بإعادة بناء وحدة الأمَّة وردها إلى الأمر الأول، القائم على الدعائم الثلاثة التوحيد النقي الخالص، والأمَّة الواحدة، والدعوة تحت عنوان الرد إلى الأمر الأول، يريدون به إعادة بناء وحدة الأمَّة على هذه الدعائم الثلاث.

وقلَّ أن تجد فترة من فترات تاريخنا خلت من المناداة بالرد إلى الأمر الأول، حتى بعد غزو الصليبيين ودخولهم ديار الإسلام، واحتلالهم القدس، وقام آل زنكي والأيوبيين وعلماء كثيرون مثل عبد القادر الجيلاني وابن الجوزي وأئمة تلك الفترة في المشرق والمغرب ببناء المدارس، وتشكيل المؤسّسات التي تضمن إعادة بناء الشخصيَّة المسلمة بناءً سليمًا، وبذلك استطاعوا جمع طاقات الأمَّة، ورد الهجمات الصليبيَّة، واستعادة القدس، واستمرت التحركات المباركة هنا وهناك حتى احتلت ديار المسلمين، ودخل نابليون مصر وانحسر الدور الإسلاميّ الذي كان ينتشر في أوروبا، وتراجعت الدولة العثمانيَّة، واستطاعت أوروبا أن تسقط إيران السنيَّة في تلك المرحلة، وتخرجها من أيدي الغزنويين وتقضي على الاتجاه السنيّ فيها، وتغيّر مذهبها؛ لتغرس فيها مذهبًا جديدًا يحقق لإيران نوعًا من الانفصال عن هموم الأمَّة آنذاك، وإضعاف الدولة العثمانيَّة من ناحية، وإضعاف الغزنويين في الهند نتيجة خطط لم تفتأ أوروبا حتى قبل أن تأخذ شكلها الأوروبي أن تشبثت بها حتى حققت ما أرادت، وأضعفت الدولة العثمانيَّة ثم أسقطتها، ودخلت الخيل الأزهر، وقلَّ أن نجى بلد من بلدان المسلمين التي كانت منضوية تحت الدولة العثمانيَّة من استعمار أو استلاب أو نفوذ أجنبي، أو اقتطاع أجزاء عزيزة من دياره أو ما شاكل ذلك، وصارت قوافل التحرر والخروج من هذه الأزمة، وحدثت حروب الاستقلال في مختلف أنحاء العالم الإسلاميّ، وتحرر المسلمون عسكريًّا من محتلي ديارهم، وفتحت جولات جديدة من الصراع كان الجانب الفكريّ والمعرفيّ فيها محورًا أساسًا في تلك المعارك، وفي تلك المرحلة التي

كانت هي الثلث الثالث من القرن الماضي كانت فلسطين قد سقطت كلّها بأيدي يهود وجاءت موجة انقلابات عسكريَّة كادت تعم العالم الإسلاميّ كلّه، وسلكت مسلكًا إكراهيًّا لغرس الحداثة ومفاهيم النهوض والتقدم الغربيَّة في ديار المسلمين، ووجد المسلمون أنفسهم وجهًا لوجه أمام صراع غير متكافئ مع الغرب في سائر مجالات الحياة بعد أن تقدم الغربيّون وقطعوا أشواطًا في بناء نهضتهم وتخلف المسلمين.

طرحنا مشروعنا في تلك المرحلة التي اجتاز العالم الإسلاميّ فيها مراحل فكر المقاربات الذي برز على أيدي الجيل الإصلاحيّ في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وفكر المقارابات الذي انتهى في مرحلة سجن سيد قطب ومن معه الأولى ثم دخولنا مرحلة فكر المقارنات الذي انتهى بعد ذلك بإعدام سيد قطب -يرحمه الله، هنا نجد شخصيَّات فكريَّة كثيرة برزت في بلدان مسلمة مختلفة وكانت أيضًا إيران نقطة انطلاق كما كانت في القرن السادس عشر، فانطلقت فيها ثورة إسلاميَّة بقيادة السيد الخميني، وفي ذلك الوقت كان مشروعنا قد بدأ يتبلور وعرضناه على مؤسّسات كثيرة ومنها مؤسّسات باكستانيَّة حين كانت باكستان تحت قيادة المرحوم الراحل ضياء الحق، واشتهر مشروعنا بأنّه مشروع إسلاميَّة المعرفة أو أسلمة المعرفة الذي تبنته معنا مجموعة كبيرة من أهل الفكر والعلم، التقت في مدينة لوجانو وتطارحت أزمة الأمَّة، وناقشت حالة الأمَّة في تلك المرحلة، وخرجنا بذلك المشروع بمفاصله الثلاثة: (الإصلاح المنهجيّ، وبناء الرؤية الإسلاميَّة، وإعادة بناء المعرفة) أملًا بإعادة الفهم، فهم الإسلام، وإعادة بناء وحدة الأمَّة وفقًا لذلك الفهم، ومنذ ذلك التاريخ ونحن نعمل في مؤسستنا الأولى التي كانت المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ثم انطلقنا منها نحو بناء مؤسّسات عديدة ما تزال كلّها تعمل لتحقيق الإصلاح الفكريّ والمنهجيّ، وإعادة بناء الرؤية

الإسلاميَّة، وتحقيق التكامل المعرفي، والجمع بين القراءتين، ومشروعنا اليوم قد عاد إلى الأمر الأول بفضل الله ألا وهو اتخاذ القرآن الكريم دليلًا ونورًا وهاديًا؛ لتحقيق أهدافنا في إعادة بناء الأمَّة الذي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أقمناه على دعامتين أولاهما الاعتصام بكتاب الله:

(وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (آل عمران:103)،

وثانيهما تأليف إلهي للقلوب على ذلك المشروع.

أمَّا باقي أسئلتك فهي أسئلة تدور حول قضايا إجرائيَّة يمكنك أن تقيسها بالمقاييس المعروفة في مجال الإجراءات؛ للتحقق من أنَّ هذه الفكرة نجحت أو أخفقت، وإذا كانت قد نجحت فأين، وإذا كانت قد أخفقت فأين، وهذا أمر يقوم به باحثون متخصصون في تتبع الأفكار وقياسها نشأةً وتطورًا وتأثيرًا وما إلى ذلك. فلا تنتظر منّي أن أنوب عنك وأنت الإعلاميّ في القيام بما عليك أن تفعل أو تقوم به، أمَّا الجانب الفكريّ فقد أجبتك عليه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

حوار مع المفكر السياسي الدكتور عصام عبد الشافي

الجزء الأول

- **بداية من هو الدكتور عصام عبد الشافي؟**

باحث ومفكر سياسي وأكاديمي مصري، يعمل أستاذاً للعلوم السياسية بجامعة الإسكندرية، جمهورية مصر العربية، حصل على درجة الماجستير في العلوم السياسية، بتقدير ممتاز من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، عن موضوع "الدور السياسي للأقليات الإسلامية في المجتمع الأمريكي"، وحصل على درجة دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية، تخصص علاقات دولية، بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف والتوصية بطبع وتبادل الرسالة بين الجامعات المصرية والأجنبية حول موضوع "البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه المملكة العربية السعودية"، من جامعة القاهرة أيضاً.

له العديد من الاسهامات الفكرية والبحثية في العلوم السياسية بصفة عامة والعلاقات الدولية بصفة خاصة، تتوزع بين الكتب المطبوعة والدراسات المنشورة وعشرات الحوارات والتحقيقات والمقالات والبحوث وأوراق العمل المقدمة فى أكثر من ثلاثين مؤتمرا علمياً في عدد من الدول العربية والأجنبية.

- **شكلت الثورات العربية منعطفا تاريخيا بكل المقاييس، في نظركم ما هي المقاربات الناجعة لقراءة هذا الحدث التاريخي؟**

الثورة في أحد معانيها، هي الإطاحة بنظام سياسي اجتماعي اقتصادي واستبداله بنظام مختلف تماما عن طريق حركة شعبية عارمة أو عن طريق العنف المسلح. وقد تكون الثورة ضد محتل أجنبي (كالثورات الأمريكية والجزائرية والفيتنامية) وقد تكون ضمن حدود البلد الواحد وموجهة ضد طبقة أو سلطة حاكمة تلحق أضرارا بغالبية أبناء الشعب، فيقوم الشعب

بالإطاحة بتلك الطبقة الحاكمة بشكل جذري واستبدالها بنظام بديل مغاير في الاتجاه والأيديولوجية والبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

والثورة وحدها هي التي تؤسس لوضع جذري شامل على كافة المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتستغرق سنوات للوصول إلى حالة الاستقرار، حسب ظروف البلد الذي انطلقت فيه والقوى القائمة عليها والمستفيدة من نجاحها والقوى المضادة التي تحاول عرقلتها. فقد استغرقت الثورة الفرنسية نحو عشر سنوات للاستقرار والثورة البلشفية نحو خمس سنوات والثورة الإيرانية نحو سنتين، وقد سقط آلاف الضحايا قبل الوصول إلى حالة الاستقرار.

وقد شهدت المنطقة العربية مع نهاية عام 2010، بداية عدد من الثورات والانتفاضات والحركات الاجتماعية، التي تراوحت بين السلمية والعنيفة، سواء من جانب القائمين بها أو الداعين إليها، من ناحية، أو من جانب ردود الفعل الرسمية ممثلة في النظم السياسية القائمة، من ناحية ثانية، ورغم تعدد الدعوات للتغيير والإصلاح في معظم، إن لم يكن كل الدول العربية، خلال الفترة محل التحليل، فإن هناك حالات لثورات واحتجاجات لنظم عربية، يمكن وصفها بالكامنة، وهي تلك النظم التي تحمل في عواملها الهيكلية دواعي ومتطلبات التغيير، إلا أن آليات هذا التغيير، ومظاهره ما زالت كامنة، وغير واضحة المعالم، وغير محددة الأبعاد والخطوات.

وقد حكمت "فلسفة اللا منطق" الثورات والحركات الشعبية العربية فى هذه المرحلة، حيث لم تسقط النظم التى كان يتوقع الجميع سقوطها، منطقياً (مثل اليمن، حتى تاريخ كتابة هذا التقرير)، وسقطت النظم غير المتوقعة، كما حدث في تونس ثم مصر، ثم ليبيا. الأمر الذي يتطلب الوقوف على العوامل

الهيكلية التي حكمت عملية التغيير السياسي في المنطقة العربي، والنماذج المعروضة لهذا التغيير، وأنماط الاستجابات الرسمية (الداخلية منها والخارجية)، والسيناريوهات المحتملة لمستقبل النظم السياسية العربية، وتداعيات ذلك الإقليمية والدولية.

- **الكثير من المحللين اعتبروا تلك الثورات فريدة في نوعها باعتبارها ثورات بدون قيادات وبدون اديولوجيات؛ فهل نحن أمام قيادة ريزومية بالمعنى الذي يعطيه الفيلسوف الفرنسي دولوز؟**

الثورة عند جيل دولوز "خط انفلات يندلع في لحظة دقيقة تتكاثف فيها، بشكل استثنائي ولحظي، عوامل عدة كامنة ومتواجدة مسبقا إنما بشكل غير ممركز"، وتتفق الثورات العربية في الكثير من سماتها مع المنطلقات الفكرية التي قال بها دولوز، فهذه الثورات اتسمت بعدد من بعدد من الخصائص والسمات التي تشكلت من البيئة التي انطلقت في إطارها وما تتضمنه هذه البيئة من محددات وأسباب ودوافع، ومن بين هذه **الخصائص وتلك السمات**:

1ـ التشابه في عوامل التغيير: حيث جمعت بين البلاد التي شهدت مدا ثورياً فاعلاً، الدوافع المحفزة على الانفجار الثورى كالفساد السياسي والاستبداد والهيمنة الكلية على مقاليد الأمور في البلاد، وتحول الحكم بمرور الزمن إلي حكم العائلة التي تدير البلاد وتمسك بالاقتصاد وتجنى مليارات الدولارات من مشاركتها المباشرة في كل مشاريع الاعمار والتسلح والتجارة والاستيراد والتصدير في كافة المجالات. والتشابه كذلك في مشروعات نقل وتوريث السلطة. وكذلك التشابه فى سياسة التبعية للولايات المتحدة الأمريكية دون أي اعتراض علي ما تقوم به من ممارسات أو ما تتبناه من سياسات.

2ـ أن الشعوب العربية كسرت حاجز الخوف، فهذا هو التغير الإستراتيجي الرئيس، فقد كانت الشعوب محكومة بالخوف، وبالأجهزة الأمنية وبالفقر،

وعندما استطاعت أن تكسر هذا الحاجز، انتقل هذا الخوف إلي الطرف المقابل، السلطة.

3ـ أن القوي التي قررت النزول إلي الشارع وتحدى السلطة وأجهزتها الأمنية لم تكن الأحزاب التقليدية "التاريخية" أو الحركات الناصرية أو القومية، أو حتى الحركات الإسلامية، وإذا كانت هذه القوي قد التحقت بالمظاهرات ونزلت بقوة إلي جانب المتظاهرين، وساهمت في إنجاح الثورة، فإنها لم تكن منشئة الثورة، ولم يكن لها دور في قيادتها وتوجيهها عند بدايتها.

4ـ أن الشباب الذي بادر إلي الاحتجاج الذي تحول إلي ثورة في تونس ثم في مصر ثم انتقل إلى العديد من الدول العربية، هو جيل متعلم ومثقف، يتقن أكثر من لغة ويعرف التواصل مع العالم، جيل الحداثة والتكنولوجيا، الجيل الذي لم يشهد الهزائم العربية، بل شهد زمن التراجع الأمريكي في العراق وفي أفغانستان وهزيمة إسرائيل في لبنان وصمود حماس في غزة. ونجح في استخدام تقنية التواصل الإلكتروني، بنقل التجارب والخبرات الغربية والدولية في التظاهر والاحتجاج دون أن يتوقعوا في البداية أن يتحول الأمر إلي ثورة.

5ـ التشابه في التحديات: حيث تتشابه الثورات العربية في التحديات التي تواجهها، والتي من بينها:

(أ) تحدي البعد الاستراتيجي المستقبلي: فالثورة باعتبارها حركة جماهيرية تدعو للتغيير الشامل تقع في مأزق الغرور, خاصة إذا واجهت نظماً ضعيفة, وانهارت تلك النظم بسرعة, ومن ثم تتصور الحركة الثورية أن تغيير المجتمع مسألة بسيطة. وهنا يظهر تحدى النظرة المستقبلية لتطور المجتمع, فتغير المجتمع ثقافياً واجتماعياً ليس مسألة سهلة, وهذا البعد الاستراتيجي المستقبلي يحتاج لتطور التركيبة الذهنية والسلوكية للمجتمع ويحتاج لوقت طويل.

(ب) تحدي العقيدة السياسية: فكثير من الثورات يغيب عنها البعد الإيديولوجي المتكامل، والعقيدة السياسية والفكرية المشتركة التي تلتف حولها مختلف الفصائل والتيارات.

(ج) تحدي القيادة: حيث تشترك هذه الثورات في غياب القائد أو الموجه أو المرشد أو الملهم، سواء كان شخصاً أو حزباً أو تياراً أو مؤسسة، وهو ما ترتب عليه تشرزم في عناصرها وتياراتها، وسهولة اختراقها، في ظل تعدد الانتماءات، وتغليب الآني على المستقبلي، والشخصي على الوطني.

6ـ بروز الدور الحيوي للإعلام بكافة أشكاله ووسائله، في تنوير وتثقيف الشعوب، وفي الحشد والتعبئة، فقد لعب الإعلام الجديد والتقليدي، دوراً رئيساً في هذه الثورات، إذ كان هو الأداة الرئيسة في الثورتين التونسية والمصرية، وكان تأثيره واضحاً في تعبئة طاقتها وتعزيز مكتسباتها، بحيث نجحتا بدون عنف وانقسام في المجتمع، كما كان لهذه الوسائل دورها في في انتقال هذه الثورات من دولة إلى أخرى ومن إقليم إلى آخر داخل نفس الدولة.

7ـ ضعف البناء السياسي في الدول العربية، وتمحورها حول شخص القائد أو الرئيس، وعدم تطور البناء السياسي إلى بناء مؤسساتي، يستطيع أن يقدم من خلاله، الأفكار والنصح والرؤى للمؤسسة السياسية، ولذلك تضعف الحكومة في حال ضعف الرئيس. وكذلك عدم استطاعتها مواجهة الضغوط الدولية، بشكل فاعل لأن قراراتها فردية وتتمحور حول رأس الهرم السياسي.

8ـ أنها أبرزت أهمية الحاجة للإصلاح ومواكبة التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأهمية التنمية المستدامة في الدول العربية، والتي

تركز على تنمية الإنسان، خصوصاً في الجانب التعليمي، وتطوير مصادر الدخل الفردية والمجتمعية.

9ـ أن هذه الثورات أبرزت أهمية الرأي العام المجتمعي، وضرورة وجود مؤسسات فاعلة المجتمع المدني، تساعد في اتخاذ الرأي الصحيح والقرار الصائب، وتستطيع من خلال هذه المؤسسات الحكومات أن تحاور الجميع، وكذلك إصلاح مؤسساتها بناء على ما يتطلبه الرأي العام.

- **هل تتفقون مع الباحثين الذين يقولون بان المستفيد الوحيد من هذه الثورات هم الاسلاميون؟**

غير صحيح أن الإسلاميون هم فقط من استفاد من الثورات، فكل التيارات والقوى الشعبية والوطنية قد استفادت من الثورات بشكل أو بآخر، من خلال التمتع بمعدلات أكبر من حرية الحركة والتنظيم والحشد، ولكن مع الفارق أن عدد من القوي الإسلامية كانت أكثر تنظيماً وأكثر خبرة من بعض القوى الأخرى في عدد من الدول العربية، وهو ما ساعدها على تحقيق نتائج إيجابية في الانتخابات البرلمانية والرئاسية التي شهد تها بعض الدول، ولكن المرحلة القادمة، ومع اتجاه التيارات السياسية بتوجهاتها المختلفة نحو توحيد الصف وتنسيق الجهود، ستشهد ما يمكن وصفه بترسيخ الأوزان النسبية لهذه القوى على الأرض، وإن كنت أعتقد أن التيارات الإسلامية ستبقي لفترة تتمتع بتفوق ولو نسبي في مواجهة هذه القوي.

- **ما هي انعكاسات الربيع العربي على منطقة الشرق الأوسط سياسيا واستراتيجيا؟**

ترتبط آفاق الثورات العربية، وانعكاساتها سياسياً وإستراتيجياً، بالعديد من الاعتبارات:

أولاً: الاعتبارات الدولية:

حاولت بعض التيارات الفكرية إثارة فرضية أن ما حدث من ثورات عربية جاء بتخطيط من الدول الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية التي أرادت التخلص من الحكام الذين باتوا عبئاً عليها وعلي شعوبهم، وأن الولايات المتحدة هي التي أرادت التغيير لكي تبقي المنطقة تحت السيطرة بدلاً من سيطرة قوي أخري علي مقدرات الأمور.

إلا أن هذه الفرضية لا تتفق وتحولات السياسة الأمريكية في المنطقة وفي العالم، والتراجعات التي شهدتها خلال العقد الماضي. هذا التراجع الذي يعترف به الأمريكيون في العديد من المواقع سواء من صناع القرار أو من مراكز الأبحاث ومؤسسات التفكير أو من الباحثين والمحللين، ومن أدلة هذا التراجع، إخفاقات القوات الأمريكية في العراق، والفشل الذي منى به المشروع الأمريكي للشرق الأوسط الجديد، والعجز الأمريكي عن السيطرة علي أفغانستان، أو القضاء علي حركة طالبان، وكذلك العجز عن وقف البرنامج النووي الإيراني رغم العقوبات الدولية المتكررة علي إيران، وتصريحات الرئيس الأمريكي، في أكثر من مناسبة، أن الولايات المتحدة لم يعد بمقدورها أن تدير العالم بمفردها وأنها باتت تحتاج إلي تعاون الآخرين معها. وهو ما حدث بالفعل فقد اضطرت إلي الاستعانة بالصين لمواجهة الأزمة المالية، واستعانت بروسيا لتوفير طرق إمداد لقواتها إلي أفغانستان، واستعانت بإيران لتوفير انسحاب آمن لقواتها من العراق.

كما أن قدرة الولايات المتحدة لم تعد كما كانت لا في صناعة الرؤساء ولا في الاحتفاظ بهم. والأمثلة كثيرة في أمريكا اللاتينية، التي يعتبرها الكثيرون "حديقة الولايات المتحدة الخلفية" حيث تشهد مزيداً من الاستقلال عن السياسة الأمريكية، بل ومزيداً من التعاون مع أحد من تعتبره الولايات المتحدة عدواً لها، وهو إيران، فهناك تعاون أوسع بين الأرجنتين وفنزويلا والبرازيل مع إيران، خلافاً للرغبة الأمريكية التي تريد عزل إيران ومعاقبتها. كما فشلت إدارة أوباما في تحقيق أي تقدم في المفاوضات الفلسطينية الإسرائيلية علي الرغم من كل وعود أوباما في هذا المجال. وفشلت في وضع إياد علاوى رئيساً لحكومة العراق، وعجزت عن إبقاء سعد الحريري رئيساً لحكومة لبنان، والمحصلة أنها أيضاً عجزت عن حماية حلفائها الذين انهاروا الرئيس التونسي، ثم الرئيس المصري، ولم يكن من المتوقع أن تتخلي عنهم، بتلك السهولة التي يعتقدها البعض.

إلا أن هذا التراجع لا يعنى أن الولايات المتحدة لن يكون لها دور في التعاطي مع هذه الأحداث وإدارتها، بل ستعمل جاهدة لاستيعاب الواقع الجديد، والحد من الخسائر الناجمة عنه، والقبول بإسقاط رأس النظام ولكن مع المحافظة علي طبيعة هذا النظام، أي توجهاته الليبرالية الاقتصادية، وعلاقاته الإقليمية وتحالفاته الدولية، خصوصاً ما يتعلق منها بأمن إسرائيل وأمن النفط، ومنع الإسلاميين من السيطرة علي النظم السياسية الجديدة في مرحلة ما بعد الثورة.

ومن هنا تأتي أهمية التأكيد على أن العامل الخارجي عامل مؤثر في مستقبل الثورات العربية، وإن لم يكن في بداياتها فسيكون في نهاياتها، وسيكون الدور الخارجي في هذا التغيير، ليس فقط في النظم السياسية ولكن أيضاً في الجغرافية السياسية، فجغرافية المنطقة الحالية، باستثناء تركيا وإيران ومصر، هي جغرافية

غير قابلة للإستمرار، في ظل وجود دول تمزقها التكوينات الدينية والمذهبية والعرقية والطائفية، ودول جغرافيتها ومواردها أعبائها أكبر من قدرات نظمها السياسية، ودول تسعي القوي الكبري لتقذيمها لتعارض جغرافيتها الراهنة مع مصالح هذه القوي.

ثانياً: الاعتبارات الإقليمية:

حيث يرتبط مستقبل الثورات العربية بالعديد من الاعتبارات الإقليمية، في مقدمتها:

1ـ **الأدوار الإقليمية الجديدة:** يرتبط الحديث عن هذه الأدوار بالدرجة الأولي بالدور المصري المرتقب، في مرحلة ما بعد الثورة، نظراً لأهمية الدور المصري وموقع مصر وحجمها وقيادتها السابقة للمنطقة والفاعلية في معظم القضايا التي تهم دول المنطقة، وعودة مصر للمكانة التي كانت عليها، قبل فترة مبارك التى تراجعت فيها، تتطلب إعادة النظر في اتفاقيات كامب ديفيد، وإعادة النظر في طبيعة علاقاتها مع القوي الإقليمية الفاعلة في المنطقة خاصة إيران وتركيا والمملكة العربية السعودية، بحيث تقوم هذه العلاقات على التوازن الفاعل والدقيق بما يضمن لها التأثير في مختلف القضايا والمشاركة فيها بحيادية وموضوعية، تتفق ومكانة مصر وما تنشده من دور مستقبلي.

2ـ **المحاور الإقليمية:** أدت الثورات العربية لسقوط المحاور التقليدية التي كانت قائمة في المنطقة، مثل محور الاعتدال الذي ضم بجانب مصر والأردن دول مجلس التعاون الخليجي، في مقابل ما عرف بمحور "الممانعة" الذي تأرجح بين سوريا والعراق واليمن والسودان والجزائر، وفقاً لطبيعة التحولات الدولية والإقليمية في المنطقة، وظهر في أفق ما بعد الثورات دعوات لمحور جديد يضم دول مجلس التعاون الخليجي بجانب كل من المملكة الأردنية

والمملكة المغربية، يسعي لاحتواء التداعيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية السلبية التي يمكن أن تنجم عن موجة المد الثوري في المنطقة العربية.

3ـ **الدور الإسرائيلي**: فالكيان الإسرائيلى من أكثر الأطراف قلقاً وخوفاً من نتائج الثورات العربية، والتى كشفت عن حجم الكراهية والعداء التي تكنها الشعوب العربية لهذا الكيان، هذه الشعوب التي فرضت عليها أنظمتها التطبيع والسلام مع إسرائيل قهراً، دون مراعاة لمشاعرها ودون احترام للحقوق والمقدسات التي تنتهكها إسرائيل بشكل دائم منذ احتلالها للأراضي العربية واغتصاب فلسطين وتأسيس كيان غير شرعي على أراضيها. والقلق الأكبر لإسرائيل يتمثل في مصر، التي كانت تضمن لإسرائيل حدوداً آمنة طوال العقود الثلاثة الأخيرة، والتى لن تبقي كما كانت، بل يمكن أن تشكل أكبر مصدر لتهديد هذا الأمن، وهو ما كشفت عنه وأكدته تطورات الأحداث الحدودية بين الجانبين.

4ـ **المكانة الدولية**: فهذه الثورات تمثل بداية عصر جديد للشعوب العربية التي استعادت ثقتها بنفسها، وبداية لتشكيل أوضاع إقليمية جديدة، تراعي مصالح الدول والشعوب العربية بالمقام الأول، أوضاع من شأنها الحد من إستراتيجيات الهيمنة والوصاية والتدخل التي مارستها وتسعي إلى الاستمرار في ممارستها الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية، خاصة وأن استكمال هذه الثورات لنجاحاتها من شأنه أن يحول بين أي سلطة عربية جديدة والعودة إلي سياسات التبعية للخارج وإلي القمع والاستبداد في الداخل.

ثالثاً: الاعتبارات الداخلية:

ترتبط هذه الاعتبارات، في جانب كبير منها بالأبعاد والمكونات الثقافية والاجتماعية والنفسية في المجتمعات العربية، فمجتمعاتنا الطامحة إلى بناء الحياة الديمقراطية, والتي تجسدها ثورات الشباب العارمة والناتجة بفعل عوامل الانهيار الداخلية, إلى جانب عوامل الانفتاح على العالم المتقدم بكل ما يحمله من ثورة تقنية ومعلوماتية, وما تحمله من دوافع إنسانية، تسعي لبناء مجتمع واسع ومتسامح يسع للجميع بعيدا عن الصراعات المذهبية والعرقية والدينية والقبلية.

وهذه الثورات لا تقاتل فقط على جبهة الإطاحة بالنظم الدكتاتورية، يل أيضاً على جبهة حماية الثورة من الانحراف, والبناء والتأسيس لثقافة التسامح, والتصدى لاختراقات بعض القوي التي تسسعي لإعادة توليد أنماط من الحروب الأهلية الداخلية والحروب الإقليمية. ومن هنا فإن مستقبل هذه الثورات يبقي رهناً بقدرتها على تعزيز الإنسان الفرد ثقته بنفسه وتقديره لذاته كما ينبغي, وإطلاق قدراته في مختلف مجالات الحياة لبناء مجتمع العدالة والديمقراطية والتقدم العلمي والتقني والعيش بسلام وآمان في المحيط الوطني والإقليمي والدولي.

الجزء الثاني

- **استطاعت الأحزاب الإسلامية الوصول إلى السلطة عبر انتخابات نزيهة فما هي التحديات والرهانات التي تنتظرها؟**

التحديات كثيرة، في مقدمتها القدرة على الانتقال من الفكر إلى الحركة، والقدرة على التخلص من عقدة الاضطهاد والتعاطي مع مختلف التيارات من منظور المشاركة والتعاون، وكذلك تحدي العدالة الانتقالية، وتحدي الخطاب الإعلامي المتوازن، وغيرها من أمور كشفت المرحلة الماضية عن وجود بعض القصور في التعاطي معها وإدارتها بفاعلية.

- **في نفس السياق ما هو تقييمكم لأداء الرئيس المصري الدكتور محمد مرسي سياسيا وإعلاميا؟**

بالنظر إلى سياسة الدكتور مرسي، وأدائه السياسي وخاصة على المستوى الخارجي، من الصعب تقييم البعد العام لهذه السياسة، نظراً لمحدودية الفترة الزمنية التي تولاها، من ناحية، وعدم اكتمال الهياكل المؤسسية التي تقوم على صنع وإدارة السياسة الخارجية من ناحية ثانية، ولأن هذا البعد يحتاج لمرور فترة زمنية طويلة حتى تتضح وتتبلور مكوناته.

ومن هنا فإن التقييم الأولي لهذه السياسة ينصب بالدرجة الأولي على البعد المحدد للسياسة الخارجية (القرارات، السلوكيات، المعاملات)، وفي إطار هذا البعد يمكن التمييز بين ثلاث مستويات قامت عليها السياسة الخارجية للرئيس مرسي خلال الفترة الماضية:

المستوي الأول: مبادرات تم التخطيط لها والقيام بها بعناية وموضوعية بحيث كانت محددة في أهدافها وما ترسله من رسائل وإشارات لكل الأطراف ذات الصلة بالسياسة الخارجية المصرية، ويبرز في هذا الإطار:

1ـ الزيارة التي قام بها الرئيس مرسي للصين واستمرت ثلاثة أيام، والإعلان عن توقيع عدد من الاتفاقيات الاقتصادية والتجارية، وتوصيل رسائل رمزية ذات دلالات معينة للولايات المتحدة الأمريكية ومعسكرها الغربي، حول ما يمكن أن تقوم عليه السياسة الخارجية المصرية في المرحلة القادمة.

2ـ الاتفاق الذي تم توقيعه مع صندوق النقد الدولي، لأنه من غير المستبعد أن يكون اتفاقاً بهذا الحجم وبهذه السرعة، وزيارة رئيسة الصندوق لمصر، ومباحثاتها مع الرئيس المصري ورئيس الحكومة، جاء دون تخطيط كامل ودون وعي بكافة أبعاده وتأثيراته السياسية والاقتصادية، بغض النظر عما اثير حول هذا القرض من جدل داخلي، لا محل للاهتمام به في هذا المقام.

المستوي الثاني: مبادرات جاءت انتهازاً لفرص أتيحت أمام صانع السياسة الخارجية المصرية ونجح في الاستفادة منها بدرجة كبيرة، ومن ذلك:

1ـ انتهاز فرصة انعقاد مؤتمر القمة الأفريقي في العاصمة الأثيوبية أديس أبابا، لإعادة مصر إلى أفريقيا، بعد قطيعة استمرت نحو 17 عاماً من زيارة الرئيس السابق الشهيرة عام 1995، وما حدث فيها وما ترتب عليها، ومن هنا جاء حضور الرئيس مرسي للقمة، وكلمته أمامها ومباحثاته المكثفة لترسل رسائل عن سياسة مصر الأفريقية الجديدة، وأنها ستكون في قلب دوائر سياستها الخارجية.

2ـ انتهاز فرصة القمة الطارئة لمؤتمر منظمة التعاون الإسلامي، في السعودية، والتي تم استغلالها في تأكيد عودة مصر إلى دائرتها الإسلامية، وطرح مبادرة لتسوية الأزمة السورية تكون مصر أحد أطراف مربعها الفاعل بجانب السعودية وإيران وتركيا.

3ـ انتهاز فرصة قمة منظمة عدم الانحياز في العاصمة الإيرانية طهران، وجاء استغلالها بشكل جيد، رغم الجدل الواسع داخلياً وخارجياً حولها، حيث كان حضور الرئيس مرسي للقمة وزيارته لطهران بعد قطيعة مصرية استمرت 33 عاماً، حتى ولو كانت في إطار مراسم بروتوكولية، فرصة جيدة لفتح هذا الباب المغلق، ونقل عدد من الرسائل الرمزية للعديد من الأطراف الإقليمية والدولية، في مقدمة هذه الرسائل أن مصر بسياستها الجديدة تمد يدها للجميع، وتحدد بإرادتها الحرة كيفية صياغة هذه السياسة وتحديد أطرافها دون توجيه أو وصاية من أحد.

4ـ انتهاز فرصة المؤتمر الدوري لوزراء الخارجية العرب في مقر جامعة الدول العربية، وجاء استغلالها بشكل جيد من خلال مشاركة الرئيس في فعاليات المؤتمر وتوجيه كلمة تحدد توجهات سياسة مصر العربية، وأهميتها في قيادة المنطقة والدفاع عن قضاياها.

المستوي الثالث: ردود أفعال لا ترقي لمستوي المبادرة، ولكنها مقبولة في ظل طبيعة الظروف الراهنة التي تمر بها مصر، من ناحية، وفي ظل قصر الفترة الزمنية للرئيس مرسي من ناحية ثانية، ولأنها ترتبط بملفات ذات درجة عالية من الأهمية والحساسية والتعقيد والتشابك، والتعامل معها يتطلب درجة عالية من التركيز والهدوء وحسن الرؤية، في ظل ما يمكن أن تفرزه إثارتها من تحديات نحن في غني عنها في هذه المرحلة، ومن ذلك:

1ـ الموقف من إسرائيل ومناوشاتها على الحدود الشرقية، حيث يتم التعامل مع كل حدث وفق مستواه كنوع من رد الفعل دون تضخيم أو مبادرة في تحرك جاد وحاسم تم التخطيط له بعناية، وقد تثبت المرحلة القليلة القادمة غير ذلك.

2ـ كذلك يبرز في هذا المستوى الاكتفاء بردود أفعال محددة تجاه سياسات عدد من دول الخليج في ملفات كالعمالة المصرية هناك ودعم أركان النظام السابق ورفض توفير الدعم الاقتصادي لمصر، وعرقلة العديد من المشروعات المشتركة بين مصر وهذه الدول كنوع من الضغط عليها في سياستها الخارجية، وهو ما تعاملت معه القيادة المصرية إما بنوع من التجاهل أو التهميش أو توجيه مستويات أقل للتعامل مع مثل هذا القضايا، والتي تشكل مناطق لتوترات ومشكلات محتملة إذا لم تقوم هذه الدول بإعادة النظر في توجهاتها وسياساتها تجاه هذه الملفات.

3ـ الموقف من الولايات المتحدة، حيث اقتصرت السياسة الخارجية المصرية على توجيه عدد من الرسائل الرمزية للإدارة الأمريكية، سواء في زيارة الصين أو زيارة إيران، مع التأكيد بين الحين والآخر على أهمية العلاقات المصرية ـ الأمريكية، ولكن ليس بنفس الدرجة التى قام عليها النظام السابق والتي وصلت لدرجة الانبطاح والتبعية أمام كل السياسات الأمريكية.

وفي إطار هذه المستويات وما تقوم عليه من مؤشرات، يمكن القول أن السياسة الخارجية للرئيس مرسي تشهد ما يمكن توصيفه بنقلة نوعية (مع التحفظ على مستوي وحدود هذه النقلة الآن على الأقل) من شأنها أن تؤثر

إيجابياً في طبيعة التوازنات الدولية والإقليمية في المنطقة، من ناحية، وفي الدور المنشود لمصر في التعاطي مع قضايا هذه المنطقة، من ناحية ثانية.

- **تراجع دور مصر القيادي في المنطقة لصاح إيران وتركيا في السابق . فهل سنشهد ولادة مصر جديدة لتلعب دورها الاستراتيجي والإقليمي ؟**

نعم، أتوقع ذلك بل وبقوة كبيرة، لأن هناك تغير جذري حدث، فرض قيما جديدة في سياسة مصر الخارجية، كان أهمها أن الحكام والمسئولين أصبحوا يدركون قيمة وتأثير الرأي العام الداخلي في توجهاتهم، ويحسبون له حساباً كبيراً، وليس صوغ هذه التوجهات وفقا لرغبات القوي الكبرى.

وقد عكست تحركات الرئيس مرسي الأخيرة تحركاً جاداً نحو تفعيل هذا الدور، في إطار من الإدراك الحقيقي للواقع الراهن وتوازنات القوي الإقليمية في المنطقة.

- **في الأخير هل دخل العرب إلى التاريخ مجددا كما قال الدكتور أبو يعرب المرزوقي؟**

العرب خرجوا من التاريخ بإرادتهم وبتواطؤ العديد من القوى ضدهم، واليوم عادوا أيضا بإرادتهم، ويبقي التحدى الأكبر القدرة على مواجهة التواطؤ الأكبر والمتوقع ضدهم، ليس ليبقوا في التاريخ ولكن ليقودوا قاطرة هذا التاريخ.

الفصل الثاني

- حوار مع الدكتور محمد عثمان الخشت
- حوار مع الأستاذة رندة فاروق
- حوار مع الدكتور عبد الله إبراهيم
- حوار مع الدكتور محمد الداهي
- حوار مع الدكتور محسن الخوني
- حوار مع الدكتور عبد الحي ازرقان

حوار مع الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت حول الثورات العربية

أستاذ فلسفة الدين والفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب- جامعة القاهرة، له واحد وعشرون بحثا علميا محكما منشور عربيا ودوليا، وسبع وخمسون كتابا، وحقق 25 كتابا من التراث الإسلامي، وأشرف على عشرات رسائل الماجستير والدكتوراه ، والمشرف على مشروع جامعة القاهرة للترجمة، ورئيس تحرير مجلة هرمس(مجلة علمية محكمة)، وحاصل على العديد من الجوائز، منها: جائزة التفوق العلمي في العلوم الإنسانية من جامعة القاهرة 2010.، وعشرات شهادات التقدير والدروع من جامعات ومؤسسات دولية وإقليمية ومحلية.

- **هل نجحت الثورات العربية في إحداث تأثيرا كبيرا في العقل العربي ؟**

لا شك أن الثورات العربية أحدثت تأثيرا كبيرا في العقل العربي لأنها جاءت من الجماهير ولم تأت من النخبة لكي تعبر عن هموم الناس وعجز الأنظمة العربية عن تلبية طموحات شعوبها، وعلى غير المتوقع جاءت هذه الثورات ليست تعبيرا عن أزمة اقتصادية في رأيي- وإنما عن إرادة الشعوب في تحقيق الكرامة وحياة سياسية تستجيب لحقوق الإنسان.

لقد سئم المواطن العربي أن يكون أداة في يد الحكام وأراد أن يتحول إلى غاية، أن يتحول إلى وسائل وأدوات لتحقيق حياة كريمة للشعوب. هذه الحركة الفكرية تكشف عن حدوث تحول في جدل العبد والسيد. فقد صار المواطن هو السيد والحاكم هو العبد. المواطن هو الذي يختار وهو الذي يقرر والحاكم هو الذي يستجيب وينفذ.

هذا المنطق الجديد يضع الفكر العربي أمام ضرورة التغيير بحثا عن الإنسان وعن التاريخ. كما أن حركة الفكر سوف تتغير كي تكون تعبيرا عن هموم

الوطن وهموم الناس وستتخلى عن كونها تنظيرا وتأسيسا للسياسات المستبدة. وهذه الثورات تطرح تحديا جديدا أمام الفكر السياسي العربي ، حيث يتعين على المفكرين العرب أن يبحثوا عن نظرية سياسية جديدة تلبي تحديات إقامة الدولة وتحديات إقامة ديمقراطية تداولية وتشاركية تشاورية، وأعني بذلك أن لا تكون الديمقراطية تعبيرا عن حكم الأغلبية وإنما فضاء يتيح المشاركة والتمثيل والفاعلية للجميع بما فيهم الأقليات، حيث الشعب هو الذي يحكم من خلال تمثيل برلماني يعبر عن كل أطيافه وليس فقط عن الأغلبية.

كما يكون النظام السياسي نظاما يعبر عن الإنسان. (رجلا أو إمرأة) وليس نظاما ذكوريا تغيب فيه النساء . ومن أكبر التحديات كذلك أمام المفكرين العرب إيجاد نظرية في الدين يتحول فيها من نظام لاهوتي ينحصر في الطقوس والشعائر والشكليات ، إلى نظام يتوحّد فيه الديني بالمدني وتغيب فيه سلطة رجال الدين وتسيطر عليه مفاهيم العقد الاجتماعي والتفكير العلمي ويعيش فيه الإنسان من أجل الإنسان.

- **ما الذي نحتاجه اليوم لإقرار الحريات ومنع ظهور ديكتاتوريات جديدة؟ وعلى ماذا يتوقف مستقبل مصر وتونس؟**

نحن في مصر وتونس في أشد الحاجة إلى وجود دستور يحفظ التوازن بين السلطات وبين أفراد الشعب، دستور يقوم على مبدأ المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات واحترام إرادة الناخبين وتحديد سلطة زمنية للحكم غير قابلة للتمديد تحت أي ظرف من الظروف، دستور يجمع بين النظام الرئاسي والنظام البرلماني كي لا يستأثر الحاكم بكل السلطات، فالسلطة المطلقة مفسدة مطلقة، إضافة الى وجود برلمان منتخب ومعبر عن كل شرائح المجتمع وضرورة وعي الشعب بحقوقه والمطالبة بها.

- **هـل تـرى أن مستـقبل مصـر وتـونس مرهـون بقـيام دستـورهما الجـديد؟ وكيف ترى هذا الدستور؟**

إن مستـقبل مصـر وتـونس مرهـون بقـيام دستـورهما الجـديد بتـأكيد مـبدأ الفصـل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذيـة.

ولابد من انتهاج سياسـات عمليـة لمواجهـة تغـول السـلطات بعضهـا عـلي بعض والعمل علـي التوزيـع المنتظم للسـلطات وجعلـها في دوائـر منـفصلة ومتـمايزة، وإدخـال إجـراءات تجعلها متوازنة، فلاسبيل إلـي تحقـيق العـدالـة القانونية والمـساواة المستنيرة والقضـاء علـي التميـيز والتفرقـة ومـراكز القـوة وضمـان الحـريات العامة وترسيخ الطابع السلمي والحضاري للصراع ؛ إلا بسيادة مبدأ الفصل بين السلطات ضمانا لفاعلية الديمقراطية.

ولابد من الحـد مـن هيمنـة الدولـة علي كـل القطاعـات؛ إن الدولـة إذا كان لديها الحرص علي أن يكون لها وجود في كل مكان، فسوف لا توجـد في أي مـكان . وأوضـح أن تدعيم سلطـة القضاء المستقـلة فريضـة واجـبة؛ وأؤكد علي ضرورة إخضاع المحاكمـات للأجهـزة القضائيـة الـتي يجب أن تعمل باستقلال مطلق عن الحكومة.

- **ما الضمانات التي تكفل استقلال القـضاء؟**

بالنسبة الى استقلال القـضاء أرى ضرورة تشـكيل محاكم يظـل قضـاتها في الوظيفة طالما ظـل سلـوكهم جيـدا ومقبـولا، وتمثيـل الشـعب في السـلطة التشـريعية عـن طـريق ممـثلي المـواطنين المـنتخبين، مـع التـأكيد علي أن السلطـة ذات السيـادة هـي السلطـة التشريعية، لأنهـا الإرادة الجماعية الموحدة للشعب التي تضع القوانين، وبالتالي فعندما يطيعهـا المـواطن فإنه يطيع الإرادة العامة.

- ما موقف الإسلام من الثورة؟

الإسلام مع فكرة التغيير وضد فكرة ثبات الأوضاع الظالمة، لذلك أندهش أن البعض بحجة الحفاظ على الاستقرار وبحجة ما يسميه بعض رجال الدين بالفتنة يرفض الثورة على الحاكم، فذلك يخالف قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» فكلمة الحق هذه هي كلمة الشعب.

- تعجبك من رجال الدين الرافضين للخروج على الحاكم، هل يعني أنك ضد أراء الفقهاء؟

طبعا ضدهم لأن هؤلاء هم فقهاء السلطان الذين أفتوا بأن الثورة على الحاكم الظالم تفتح باب الفتنة لتبرير الأوضاع الظالمة ولضمان بقاء الحاكم في السلطة .

عموماً، مفهوم رجال الدين ليس موجوداً في الإسلام، بل اخترعته السلطات لوضع شخصيات معينة تبرر استمرارها وبقاءها في الحكم. من جهة اخرى، أؤيد من يقول إن أي تغيير تنتج منه أضرار، لكن هل بحجة الخوف من الأضرار لا أقوم بالتغيير ضد الظلم؟ بالطبع لا، فالإسلام من دون شك حينما جاء لإحداث عدالة اجتماعية أضر بمصلحة كثر من الناس. ففلسفياً يستحيل وجود فعل يشكل بجوانبه كافة مصالح فحسب، وهذا ما نسميه «فقه الموازنات»، فأي فعل فيه مصلحة أو فيه ضرر ونحن نقيس أيهما أكثر من الآخر، فما تغلب مصلحته على ضرره فهذا هو المطلوب فعله، والثورة تغلب الفائدة فيها على الضرر.

- ما موقف السنة النبوية من الثورة؟

السُنة من وجوه عدة حضت على التغيير وحق الاعتراض أبرزها قوله (صلى الله عليه وسلم): «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، أيضا المقولة الشهيرة لأحد الخلفاء الراشدين «أطيعوني ما أطعت الله فيكم» أي إذا

لم أطع الله فيكم بتنفيذ العدالة الاجتماعية والسياسية فلا تطيعوني، وسيدنا أبوبكر قال في بداية توليه الخلافة «وليت عليكم ولست بخيركم.«

- ما رأيك في ما كان يفعله بعض الرؤساء العرب بتوزيع المناصب المهمة على أبنائه وأقاربه والمقربين من دون نظر إلى الكفاءة؟

تولية الأقارب تدل على عدم وجود عدالة والإسلام كله قائم على فكرة العدالة والسياسة، والديمقراطية قائمة على فكرة العدالة أيضاً. فالحاكم الذي يولي أقاربه يخرج على أول قاعدة من قواعد العدل وهي تكافؤ الفرص لذلك قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «مَنْ ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو لقرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين». وتولية القرابة تحّول الحكم إلى عصبية وقبلية والإسلام ضد القبلية ولذلك ما انهار حكم عثمان بن عفان (رضي الله عنه) إلا لأنه رفع أقاربه على سائر المسلمين وسيدنا عثمان صحابي جليل وعظيم وله دور رائع في الإسلام لكنه لم يكن صائباً في تولية أقاربه للولايات وهذه صارت ظاهرة في الحكم المعاصر حيث تجد أن حكام الدول التي هبت فيها الثورات سعوا الى توريث الحكم لأبنائهم وهو ما استفز الناس فثاروا عليهم.

- لماذا لم يثر المسلمون على معاوية عند توريث الحكم لابنه يزيد؟

لأن حكم معاوية كان مقترناً بالشدة وخاض حروباً مهدت له السيطرة على الناس واستطاع أن يستقطب قطاعات فكان التوريث مقابل ما أوجده من منافع لقطاعات كبيرة جدا وهذا أحدث توازناً كبيراً ونوعاً من التخفيف والتعادل لدى الناس.

- **إذاً لماذا لم يخرج الناس على حاكم جائر مثل الحجاج؟**

لنشوب الثورة لا بد من تضافر أسباب كثيرة. فالتوريث وحده لا يكفي وظلم الناس وحده مع أنه سبب، لكنه لا يكفي أيضاً. بل لا بد من أن تتآزر أسباب أخرى ويجب أن يكون الناس مستعدين للفعل الثوري. فقد قامت ثورات واعتراضات شعبية ضد معاوية والحجاج لكن القوة العسكرية مكنتهما من قمعها.

- **معنى ذلك أن القوة تمنع الخروج؟**

لا طبعاً. الخروج واجب حتى إقامة العدل. مثلاً في سوريا، نجد قمعاً عسكرياً من بشار ضد الشعب وعليهم مواجهته حتى إقرار العدل ورفع الظلم، خصوصاً أنه ظلم بيِّن .الفرق الإسلامية، ألا تعد مظاهر ثورية؟

لا أرى فيها أي نوع من الفعل الثوري، بل هي خروج عن السياق العام لأجل اختلافات فكرية وأيديولوجية. وغير مبرر الخروج الثوري بسبب خلاف فكري ففرق مثل الخوارج والأباضية وقاتلو بعض الخلفاء تواجدوا لمجرد الاختلاف الفكري أو العقائدي، ويدخلون في نطاق إحداث الفتنة. لذا لا يجوز الخروج على الحاكم لمجرد الاختلاف معه فكرياً.

- **الثورة وفلاسفة الإسلام**

لماذا تحاشى فلاسفة الإسلام التحدث عن الثورة على الحاكم؟

يؤسفني أن أقول إن فلاسفة مثل الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد كانوا فلاسفة للسلطان، فعلى رغم أن هؤلاء فلاسفة عظام قدموا إنجازات كبيرة في مباحث الفلسفة المختلفة إلا أنهم كانوا يمالئون السلطان ويقدمون أفكاراً تبرر أوضاعاً سياسية كانت موجودة آنذاك، ولم أر أي اسم من هذه الأسماء قد خرج على الحاكم في زمانه.

- **ماذا عن أبي الحسن الماوردي وهو رائد الفكر السياسي العربي؟**

لم يضع الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» أي نظرية ثورية، لكنه كان يبرر للأوضاع السياسية ونظم الحكم الموجودة في عصره. فقد كان ينظر إلى هذه الأوضاع بمحاولة توفيقها من الكتاب والسنة، لذلك في نظري أن الموardi ما هو إلا أحد فقهاء السلطان.

إلى أي مدى تتوافق الثورة مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد المبادئ المهمة جداً وهو أحد مبررات الفعل الثوري، وطالما أنه جاء في إطار مجموع الشعب فلا حاجة الا أن يخرج كل شخص لتغيير المنكر في المجتمع لأن ذلك يحدث حالة انفلات اجتماعي وأمني. وتحقيق الضبط الاجتماعي والاقتصادي والأمني هو دور الدولة، فلا ينبغي للأفراد القيام به إلا في إطار الإرادة العامة للشعب، فالأخير في هذه الحالة مأمور بالأمر بالمعروف وبالنهي عن المنكر، وحينما تخرج مجموعة من التظاهرات الكبيرة لتطبيق مبادئ تدخل في نطاق الأمر بالمعروف أو تنهي عن أفعال تدخل في نطاق المنكر إذاً نحن هنا أمام فعل ثوري.

- **من الذي يحق له الخروج على الحاكم؟**

الخروج يحق لأي شخص، فالدولة الحديثة تنظم عملية الاعتراض والتعبير عن الرأي بالطرق المشروعة مثل اللجوء إلى القضاء ومنابر أخرى للاعتراض مثل البرلمان ووسائل الإعلام.

- **ما العمل إذا كانت هذه المنابر مسيَسة أو أبواقا للحاكم؟**

في هذه الحالة يقوم الشعب بثورة للتغيير مثلما حدث في مصر وتونس وغيرهما من دول عربية.

- **ما رأيك في أحزاب المعارضة؟**

لم يكن لها دور في الحياة السياسية فقد كانت معارضة شكلية وكانت أبواقاً للحاكم، ودورها كان غائباً. ولو كانت أحزاب المعارضة الموجودة قبل الثورة تقوم بدورها الحقيقي في التعبير عن الشعب والدفاع عن مصالح الناس وتحاسب الحكومة على أخطائها لما تفشى الفساد إلى هذه الدرجة.

- **الملكية والجمهورية**

أيهما أكثر احتراما للدستور والمصالح العامة الملكية أو الجمهورية؟

لا أؤيد عودة الحكم الملكي فأنا ضد فكرة توريث الحكم، لكن الحق يقال إن الحياة السياسية في مصر قبل ثورة يوليو عام 1952 كانت حياة أكثر ديمقراطية فيها الأحزاب والبرلمان ورئيس حكومة منتخب...

- **ما الوسائل التي تنصح بها في الخروج على الحاكم الظالم؟**

التغيير يجب أن يكون سلمياً فالرسول (صلى الله عليه وسلم) قال: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، فهنا الاعتراض بالكلمة وليس هناك تغيير بالسيف أو العنف ونلجأ إلى التغيير بالعنف في حالة واحدة فقط إذا هدد الحاكم حياة الناس وهنا يكون الأمر دفاعاً عن النفس.

- **ما التأصيل الإسلامي للمعارضة السياسية وهل لذلك نماذج واضحة في التاريخ الإسلامي؟**

لا شك في أن مبدأ المعارضة في الإسلام هو مبدأ مشروع تماماً وهو الذي تقوم عليه خيرية الأمة الإسلامية، إذ كيف تؤمن بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنت لا تؤمن بالمعارضة وهو الذي يفتح الطريق على مصراعيه أمام المعارضة. أما التاريخ الإسلامي فمليء بالحركات المعارضة، لكن المشكلة أن هذه المعارضة لم تعبر عن نفسها بالطرق الموجودة في الدولة الحديثة.

- **لكن الشورى كانت موجودة، كيف تفسر ذلك؟**

كانت شورى شكلية غير متوافرة في شكل مؤسسات مثل البرلمانات الحديثة كي تستوعب الحركات المعارضة، فعدم وجود هذه القناة الشرعية هو الذي حول حركات المعارضة إلى حركات عسكرية وهذا موجود حتى الآن. فالمعارضة إذا لم تجد طرقاً مشروعة للتعبير عن نفسها تلجأ مباشرة إلى الطريق العسكري أو طريق العنف أو العمل السري، لذلك فأكبر خطأ ارتكبه النظام السابق في مصر كان في الانتخابات البرلمانية الأخيرة حينما أقفل الطريق كلياً أمام المعارضة وهذا خطأ فادح ليس في مصلحة أي نظام، لذا يجب ترك مساحة للمعارضة للتعبير عن نفسها بشكل علني.

- **فقهاء السلطان**

ما هو الشكل الأمثل لنظام الحكم في التاريخ الإسلامي؟

التاريخ الإسلامي شيء والإسلام شيء آخر، لأن التاريخ الإسلامي فيه محاولات متعددة لتطبيق الإسلام بالطرق التي كانت تتفق مع مصالح الناس آنذاك. لذلك شهد نظماً متعددة للحكم، لكن الشكل الأمثل هو الدولة المدنية التي تقوم على أساس مفهوم الغالبية وتعبير الحكومة عن الشعب، ويتم ذلك في الدولة الحديثة في أوروبا عن طريق الديمقراطية، وفي الإسلام عبر الشورى. لكن فقهاء السلطان أوقعونا في فخ هل الشورى ملزمة أم ليست ملزمة لأنهم يريدون تحقيق مصلحة الحاكم، وفي النهاية يقولون إنها غير ملزمة.

- **من وجهة نظرك، هل الشورى ملزمة؟**

فعلاً ملزمة لأنها هي التي تحدد شكل الحكم في الإسلام، وهو دولة مدنية تقوم على الشورى الملزمة التي هي في المفهوم الحديث الديمقراطية التشاركية لا حكم الغالبية فحسب، بل فئات المجتمع كافة. حتى الأقليات مهما قل عددها تكون ممثلة في الحكم بنسبة وتناسب.

- **كيف يكون التغيير والإصلاح في المجتمع وفق الرؤية الشرعية الإسلامية؟**

ثمة وسائل كثيرة جداً في الإسلام لتحقيق هذه الغاية، مثل إتاحة التعبير عن الرأي لكل الناس وخضوع كل مسؤول، بداية من الحاكم إلى أصغر مسؤول، للمساءلة، وتطبيق مبدأ الشفافية التي تضع قيداً على كل فاسد. كذلك لا بد من تداول السلطة فلا يبقى حاكم في الحكم حتى وفاته، وأذكر هنا أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يثبت أحداً على قيادة الجيش إلى درجة أنه ولى القيادة لأسامة بن زيد في إحدى المعارك وهو حديث السن وكان كبار الصحابة موجودين، ما يؤكد وجود مبدأ تداول السلطة في الإسلام.

- **نجد أن بعض الصحابة ممن تولى الخلافة حكم حتى آخر حياته، فما رأيك؟**

التمسك بالحكم حتى النفس الأخير خطأ ولن آخذ تاريخ الإسلام دليلاً على الإسلام نفسه، لأن التاريخ أفعال بشر والبشر يصيبون ويخطئون. أشير هنا إلى أن فقهاء السلطان يخلطون بين التاريخ الإسلامي والإسلام كدين لتبرير أفعال السلطان. فلا آية في القرآن الكريم أو حديث نبوي يقول إن الحاكم يظل في الحكم حتى النفس الأخير.

- تراجع الشورى فجر الثورة

تراجع تطبيق الدولة لمبدأ الشورى أو ما يمكن تسميتها عصرياً بالديمقراطية، هل هو سبب اندلاع الثورات العربية؟

طبعاً، تراجع الممارسة الديمقراطية أو عدم وجودها أحد الأسباب القوية مع أسباب كثيرة أخرى نتج منها الفعل الثوري العربي، أبرزها عدم وجود ممارسات ديمقراطية حقيقية، فساد الأنظمة، الانحياز الكامل إلى فئة قليلة تملك الثروات كافة وجميع الشعب لا يملك جنيهاً. أضف إلى ذلك حجم البطالة المتفشية بين الشباب وتراجع مفهوم الكرامة لدى الأنظمة الحاكمة، لذلك نجد أن معظم هذه المشاكل كان موجوداً أثناء حكم جمال عبد الناصر ولم تقم ضده ثورة لأنه كان يؤمن بمفهوم الكرامة العربية وكرامة المواطن. بالمناسبة، أحد أسباب الثورات العربية ضياع كرامة المواطن الفردية وهذه مسألة مهمة جداً. فالثورة في تونس سببها مسألة تتعلق بالكرامة التي أهانتها المرأة الشرطية عندما ضربت البائع بالقلم فحرق نفسه، فتحرك الشعب، ولذلك أرفض تسميتها بثورة الياسمين ولكن ثورة الكرامة.

- هل أصبحنا اليوم أشد حاجة إلى تطبيق مبدأ الشورى الإسلامية؟

لا أرى فرقاً بالمفاهيم بين الشورى الملزمة وبين الديمقراطية التشاركية التي تمارس بشكلها المعبر عن إرادة الناس، والفرق في الممارسة فحسب.

إذا أخذنا الثورة المصرية نموذجاً كيف يمكن برأيك الحفاظ على مكتسباتها؟

أريد أن أميز بين مرحلتين من الثورة المصرية، فالثورة منذ يوم 25 يناير وحتى تنحي مبارك يوم 11 فبراير هي أعظم أيام في تاريخ مصر لأنها كانت ثورة عظيمة، سلمية، منظمة فيها تحد ورغبة لا نظير لها بالتغيير. أما بعد يوم 11 فبراير فلا أدري ماذا حدث للمصريين إذ خرجوا على إجماعهم وكل واحد بدأ يفكر في مصالحه الشخصية فتفرقت الهموم بين الشعب المصري.

ونشهد اليوم حالة من الانفلات الاجتماعي والأمـني ومطالـب فئويـة ضـيقة، وذلك يجعلني أخشى كثيرا على مستقبل الثورة المصرية.

- **كيف؟**

إذا استمرت حالة الانقسام الموجودة بين الناس والصراعات علـى الهمـوم الفردية والمصالح الفردية فلن تحقـق الثـورة أغراضـها. فـالأخيرة نجحـت لأن الناس التقوا على هدف واحد، ولن تستمر إلا إذا اجتمعوا أيضاً علـى هـدف الواحد. فإذا قدرت لهم العودة إلى وعيهم وإعادة التفكير في ضـوء مـا نسـميه فقه الموازنات وفقه الأولويات والتركيز على الأولويات فعلاً، وهـي خطـوات بمثابة إعادة بناء نظام سياسي جديد للدولة، ستنجح هذه الثورة.

- **الشعب مصدر السلطات**

ما رأيك في المناداة راهناً بعودة نظام الخلافـة في الـدول العربيـة الـتي أزاحـت حكامها الفاسدين؟

ينبغي أن تكون المطالبة الآن بوجود دولـة مدنيـة حديثـة تقـوم علـى مبـدأ المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات، والتي تقوم على الشرعية الديمقراطيـة التشاركية وفيها الشعب هو مصدر السلطات.

- **ثـمة تيارات دينية تطالب بالدولة الدينية فهل الدولـة الإسـلامية دينية أم مدنية؟**

لن أعلـق علـى التيـارات الدينيـة الموجـودة الآن، لكـن لا دولـة دينيـة في الإسلام لأن الأخيرة هي دولة ثيوقراطية أي حكـم رجـال الـدين، والإسـلام ليس فيه شيء يسمى رجـال الـدين أساسـاً وهـو مفهـوم موجـود في ديانـات أخرى .

الدولة في الإسلام مدنية تقوم على الشورى الملزمة ويحكم فيها بشر قابلون للتقويم، لذلك قال عمر بن الخطاب: قوموني إذا أخطأت، والرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يختر أحداً لحكم المسلمين وترك الأمر لهم، وذلك دليل على أن اختيار الحاكم هو أمر يخص الناس.

- **كيف نوصل لمدنية عربية بمرجعية إسلامية بعيداً عن المدنية الغربية التي تختلف في ثقافتها وهويتها عن مجتمعنا العربي؟**

النموذج لدينا جاهز ولا ينبغي أن نعيد اختراع العجلة، وهو النموذج التركي. فهو نموذج رائع للدولة المدنية التي تتحرك من خلفية إسلامية وفيه نوع من الوعي الشديد جداً، فقد استطاع تقديم أفضل وأنجح معادلة حتى الآن للحكم المدني الديمقراطي الذي يتحرك من خلفية إسلامية.

- **كيف يمكن حماية الشارع الإسلامي من الفوضى أثناء الثورة أو بعدها؟**

أفضل طريقة لضبط التيارات كافة إعادة هيبة الدولة وهذا لن يتحقق سوى بوجود دستور جديد وبرلمان ورئيس جمهورية يرعى مصالح الشعب، وإذا لم تعد هيبة الدولة سنخسر كلنا وتغرق المركب بمن فيها.

كيف تفسر فشل ديمقراطيات حديثة كثيرة في تكريس الحريات على أرض الواقع؟

الديمقراطيات لم تفشل في اليابان وألمانيا والولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا، وإن كنت تقصد الأنظمة العربية فهذه الأنظمة لم تطبقها أصلاً وكانت تتعامل مع الديمقراطية باعتبارها ديكوراً للحكم فحسب.

- **ما واجبات الحاكم في الإسلام؟**

إقامة العدل في المجالات كافة، والحفاظ على المساواة في الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لكل الشعب، واحترام الحريات الخاصة ومنع طغيان سلطة على سلطة. كذلك أحد أهم واجبات الحاكم في الإسلام القيام بتحقيق الضبط الاجتماعي وعدم طغيان مصالح جماعة على جماعة أخرى.

في سطور:

د. محمد عثمان الخشت، مفكر ومحقق إسلامي، وأستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة في كلية الآداب في جامعة القاهرة. لديه مؤلفات عدة في مجال فلسفة الأديان والفلسفة الحديثة والمعاصرة، أبرزها «تطور الأديان، العقائد الكبرى، الحد الأدنى المشترك بين الأديان وفلسفات الأخلاق، حركة الحشاشين: تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية في العالم الإسلامي، فلسفة الدين ."أما أبرز مؤلفاته في المجال السياسي فهي: «المجتمع المدني والدولة، جدلية الدولة العالمية والدولة القومية، الخطاب الديني وموقفه من قيم وقضايا المجتمع المدني}. وأبرز كتبه في مجال التحقيق: «القول المفيد في الاجتهاد والتقليد، للشوكاني، الفرق بين الفرق، للبغدادي، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم، لابن مالك اليماني." كذلك نال شهادات تقدير ودروعاً عدة من جامعات ومؤسسات دولية وإقليمية ومصرية .

حوار مع الاستاذة رندة فاروق مديرة الاعلام بوزارة الثقافة البحرينية

الجزء الأول

بداية من هي الأستاذة رندة فاروق؟

- أنا بالأساس إعلامية عملت لأكثر من 19 سنة في مجال الصحافة المكتوبة لأنتقل بعدها إلى العمل الرسمي وأصبح رئيسة قسم الإعلام في وزارة الثقافة البحرينية.

تعتبر سلسلة أطياف من السلاسل الثقافية المهمة في العالم العربي حدثينا عن سياق التأسيس ؟ وما هي الأهداف والغايات؟

- تأسست سلسلة أطياف بفكرة من الباحث الناقد الراحل الأستاذ محمد البنكي حين كان وكيلا لوزارة الثقافة ضمن مهرجان تاء الشباب الصيفي، وكان الإصدار الأول يتناول الاحتفاء بالمفكر جاك دريدا بمناسبة مرور 5 سنوات على رحيله، وكان الهدف من السلسلة الاحتفاء بالمفكرين وذوي البصمة على مسيرة الفكر في العالم

كيف تشتغلون على إصدارها؟

- البداية تكون باختيار الشخصية المراد الاحتفاء بها وذلك من خلال إشراك الشباب في الاختيار حيث يتم طرح عدد من الأسماء عليهم ويتم التصويت على اختيار الشخصية بعد عرض فكرة عامة عن الأسماء المطروحة وفسح المجال لهم للبحث والتقصي حول الشخصية ليحسموا اختياراتهم، بعدها تتم مراسلة الباحثين من المعنيين والمهتمين بفكر الشخصية المحتفى بها، بهدف إنجاز دراسات لم تنشر من قبل لإدراجها في الإصدار.

صدرت إلى حد الآن أربعة أعداد كيف تقيمون هذه التجربة الرائدة في المجال الثقافي؟

- لن أتمكن من المديح في التجربة، فقد استلمت القياد من الراحل البنكي لأكمل مسيرته عبر مهرجان تاء الشباب السنوي أو عبر إصدار أطياف، وبالفعل فقد ورثت عنه شبكة علاقات واسعة جدا مع الباحثين والأساتذة على مستوى العالم العربي.. وأعتقد أننا نجحنا في هذه التجربة وأنها وصلت إلى أيدي العديد من الباحثين والمهتمين وكانت ذات فائدة كبيرة.. لكن لكل عمل لا بد من وقفة وتقييم كي نبحث في جدواها وكيفية تطويرها، وأعتقد أن الوقت قد حان لهذه الوقفة.

لماذا لا توزع سلسلة أطياف في العالم العربي بالرغم من أهميتها وفائدتها ؟

- يتم توزيعها من خلال العناوين البريدية للمهتمين في العالم العربي وهي شبكة واسعة، كما يتم توزيعها كذلك في معارض الكتاب التي تشارك فيها وزارة الثقافة البحرينية كمعرض فرانكفورت الدولي والقاهرة والشارقة وبيروت والمغرب وغيرها.

كيف تنظرين إلى إشكالية العلاقة الثقافية بين المشرق والمغرب؟

- أرى أن العلاقة على مستوى المفكرين والنقاد والباحثين قوية ولا تقف في وجهها بعد المسافات، لكنها تبقى قاصرة وبحاجة لمزيد من التعزيز والتدعيم، وهذا لن يكون إلا من خلال الزيارات المتبادلة والالتقاء المستمر حيث ان العلاقات عبر العالم الافتراضي أو المراسلات ليست كافية ولا تسهم في تعزيز هذه العلاقات.

الجزء الثاني

سيدتي تعتبر مبادرة تاء الشباب من بين ابرز المبادرات الشبابية المهمة في العالم العربي ما هي ظروف نشأتها ؟

- مهرجان تاء الشباب تأسس في العام 2009 بفكرة من الراحل الأستاذ محمد البنكي، ودعمتها معالي وزيرة الثقافة الشيخة مي بنت محمد آل خليفة.. بدأت بحوالي 150 شابا وشابة، ووصلت اليوم إلى 450 شابا وشابة مع الأخذ في الاعتبار تغير الوجوه ودخول صف ثان من القيادات الشبابية.. الفكرة لدى البنكي كانت هاجسا يعتريه باستمرار بأهمية الاهتمام بالشباب وإبراز طاقاتهم واحتضان مواهبهم وأفكارهم، وهكذا نشأ تاء الشباب بمنح الحرية كاملة للشباب وإعطائهم الفرصة للإبداع واتخاذ موقعا في الحياة المهنية إن توافرت.

وما هي مجالات عملها؟

- هناك عدة مبادرات تنضوي تحت لواء تاء الشباب، البداية كانت مع مبادرة (كلنا نقرأ) للتشجيع على القراءة، و(درايش) وتعني باللهجة العامية الخليجية (نوافذ) وهي شعار لمبادرة تعني بالعمارة وتنمية الذائقة البصرية المعمارية.، بالإضافة غلى مبادرة (حفاوة) وهي التي يصدر من خلالها إصدار أطياف السنوي، ومبادرة (دوزنة) التي يتم من خلالها الدوزنة وخلق التواصل بين المبادرات. لحقت بهما في الأعوام التالية مبادرة (تشكيل) المعنية بالفن التشكيلي البصري بجميع فروعه، ومبادرة (تنصيص) المعنية بالجوانب الإعلامية ودفع الشباب المهتم بالجوانب الإعلامية للانخراط في هذا المجال عبر الدورات التدريبية على أيدي متخصصين ومن ثم فتح المجال لهم لولوج هذه المجال، وكذلك مبادرة (تكنيك) المعنية بالجوانب التقنية المتعلقة بالجوانب

الثقافية.. تلى ذلك مبادرة (أوبراليك) المعنية بالمسرح الموسيقي، ومبادرة (بريمير) المعنية بالفن السينمائي، وهما أحدث مبادرتين انضمتا إلى تاء الشباب.. وفي الدورة الرابعة لتاء الشباب كان هناك تعاونا بحرينيا مغاربيا عبر نشاطات مشتركة بين الشباب البحريني والمغربي حيث تمت استضافة عدد من الشباب المغربي لتقديم أمسية شعرية مشتركة، وللمشاركة في طاولة مستديرة لبحث عدد من الموضوعات أبرزها كان الربيع العربي من منظور مختلف.. كل ذلك يسير جنباً إلى جنب مع اللجان الخدمية كاللجنة الإعلامية ولجنة الترويج، ولجان العلاقات العامة.. بمعنى أن الشباب هم من يقومون بكل شيء بإمكانك أن تتخيله في إقامة مهرجان، وما على وزارة الثقافة سوى أن توفر لهم الدعم والمساندة من حيث تقديمهم إلى المسؤولين عن طريق المراسلات وتيسير مهامهم أو تقديم الدعم اللوجستي بتوفير احتياجاتهم.

ما هي العوائق الذاتية والموضوعية التي تعيق عملها؟

- كأي مشروع أو عمل جماعي فإن أبرز المعوقات تتمثل في كيفية تقبل الفكر الشبابي وتسارعه وعنفوانه وكيفية تدريبه على التعامل مع المحيط الاجتماعي الذي غالبا ما يرفض الشاب ويستهين به رغم الشعارات الرنانة بتشجيع الشباب، علاوة على ذلك فربما تواجهنا أحيانا بعض الصعوبات ، ولا أعتبرها عوائق، وهي تتمثل في كيفية التوفيق بين الآراء المختلفة بالصورة التي ترضي جميع الأطراف، وهنا ندخل في دائرة التشاور وكيفية تقبل الرأي والرأي الآخر، وهو ما نعمل عليه باستمرار في تاء الشباب. وأخيرا فإن العقبة المعتادة في كل المشروعات هي الموازنة المرصودة للمشروع، فالعمل ينمو ويكبر ويحتاج لمزيد من الدعم والتوسع كي يخرج إلى دائرة أوسع، لكن الشباب بتفهمهم قادرين على الإبداع مهما كانت الظروف.

في الأخير ما هي المشاريع المستقبلية لهذه المبادرة؟

- نحن الآن في مرحلة التقييم الذاتي للمهرجان في دورته الرابعة حيث أن أعماله انتهت قبل حوالي 10 أيام، وبالتالي فمن السابق لأوانه التحدث عن مشاريع مستقبلية، قبل أن يتم التقييم الجاد وأحيانا القاسي كي نتمكن من تجنب أي سلبيات نجمت خلال فترة المهرجان، وبعد بعدها نبدأ بالتفكير في الابتكارات والأفكار الجديدة.

حوار مع الناقد العراقي الدكتورعبدالله ابراهيم

في هذا الحوار الممتع مع الدكتور عبد الله إبراهيم, الذي يعتبر من رواد النقد العربي المعاصر . تطرقنا إلى مشروعه النقدي الكبير وأبرزنا خطوطه العريضة . كما تحدثنا عن واقع النقد العربي اليوم وإشكالية مناهج النقد . بالإضافة إلى إشكالية العلاقة بين المشرق والمغرب التي غالبا ما تثار في المجال الثقافي العربي .

والجدير بالذكر أن الدكتور عبد الله إبراهيم مفكر وأستاذ جامعي من العراق متخصّص في الدراسات السردية والثقافية، أصدر 22 كتابا وأكثر من 40 بحثا علميا في كبريات المجلات العربية. نال درجة الدكتوراه في الآداب العربية عام 1991 من جامعة بغداد، وشارك في عشرات المؤتمرات والملتقيات النقدية والفكرية. عمل أستاذا للدراسات الأدبية والنقدية في الجامعات العراقية، والليبية، والقطرية منذ عام 1991 لغاية عام 2003. وخبيرا ثقافيا في وزارة الثقافة بدولة قطر، ثم منسقا لجائزة قطر العالمية من 2003-2010. ويعمل حاليا خبيرا ثقافيا بالديوان الأميري، وهو باحث مشارك في الموسوعة العالمية(Cambridge History of Arabic Literature).

من مؤلفاته:

1. المركزية الغربية، بيروت،المركز الثقافي العربي، 1997 وط2، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت،2003، ط3، الدار العربية للعلوم، بيروت،2010
2. المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001، ط2، الدار العربية للعلوم، بيروت 2010
3. عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، المجمع الثقافي، أبو ظبي،2001، وط2المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2007

4. الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، بيروت ، المركز الثقافي العربي، 1999، وط2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، وط3، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010

5. التلقي والسياقات الثقافية،بيروت، دار الكتاب الجديد،2000وط2 دار اليمامة،الرياض،2001 ، وط3 منشورات الاختلاف، الجزائر،2005

6. السردية العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي،1992، وط2، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 2000

7. السردية العربية الحديثة، بيروت، المركز الثقافي العربي،2003

8. المتخيّل السردي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990

9. معرفة الآخر، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990،ط 2، 1996

10. التفكيك: الأصول والمقولات، الدار البيضاء،1990

11. تحليل النصوص الأدبية، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة ،1999

12. النثر العربي القديم، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة، 2002

13. المطابقة والاختلاف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005

14. الرواية العربية: الأبنية السردية والدلالية، كتاب الرياض، 2007

15. موسوعة السرد العربي(مجلّدان) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2005، ط2، 2008

17. الرواية والتاريخ، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث. 2006

18. المحاورات السردية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 2012

19. كتابة المنفى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2012

20. التخيّل التاريخي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2011

21. السرد النسوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 2011

22. الهوية والاعتراف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2011

- **باعتباركم من الناقدين الكبار في العالم العربي، ما هو وضع النقد العربي اليوم؟**

– لا تنفصل حال النقد عن المشهد العام للحياة العربية بما فيها من نزاعات عرقية، ودينية، وسياسية، فالحال الثقافية تتأثر بكل ذلك سلبا وإيجابا، ومن ذلك النقد الذي هو ممارسة ثقافية شديدة الأهمية. وقد قيل الكثير عن النقد العربي الحديث، لكن ينبغي الاعتراف بأنه يتعذر وضع خريطة جامعة مانعة لحاله من النواحي التاريخية والفكرية، فكلما نشطت الدراسات الإنسانية اكتسب النقد ثراء وخصبا، وأصبح له دور مهم في تحليل النصوص الأدبية وتأويلها، فالنقد ليس لاهوتا سابحا خارج الزمان والمكان، إنما هو ممارسة ثقافية مسؤولة لها صلة بالظواهر الأدبية الجديدة، ومرتبطة بها.

وقد وجدت من خلال المتابعة والمشاركة في المؤتمرات والملتقيات الأكاديمية والثقافية خطين متوازيين من الممارسات النقدية:خط مدرسي ضيق الأفق يقوم بتقطيع النصوص الأدبية حسب مقتضياته ليبرهن على كفاءته، لكنه لا يُركّب منها معرفة جمالية أو فكرية جديدة، إذ تصبح النصوص دليلا على صواب المنهج فحسب وتنزع عنها قيمتها الأدبية. وقد لاحظت أن هذا الخط المدرسي يغزو المؤسسات الأكاديمية في المغرب والمشرق إلى درجة صار يُنظر فيها إلى بعض أعمال النقاد الفرنسيين والانجلوسكسونين والعرب نظرة مقدسة أو شبه مقدسة، فتؤخذ مقولاتهم باعتبارها مسلمات مطلقة، وقد لجأ كثير من النقاد إلى تطبيقها بحرفية باعتبارها وصفة جاهزة للتحليل، فتوهموا بأنهم ينتزعون اعترافا بأهميتهم دون أن يقدموا خدمة مفيدة للأدب القومي. وخط منهجي منفتح يعتمد التحليل والتأويل، ويتفاعل مع مكتسبات الحداثة النقدية في العالم دونأن يتذلل لها آخذا في الاعتبار أن غاية النقد إقامة صلة حوارية رفيعة الشأن مع النصوص الأدبية، وتوفير الظروف المنهجية المناسبة لاستنطاقها. وهذا المستوى من الممارسة النقدية ما زال محدود التأثير، ومقيّد الحركة، لأنه يحتاج

إلى نقاد متمرّسين بالعلوم الإنسانية، وعارفين بالأسئلة الجديدة للفكر المعاصر، وغير امتثاليين، وتتوفر لهم ظروف مناسبة لممارسة العمل النقدي بعيدا عن الرقابات السياسية والدينية والاجتماعية التي تخيم على المجال العام، فتصادر حرية القول فيه على نحو مباشر أو غير مباشر، وكلّ هذا نادر في العالم العربي الذي يرزح تحت شبكة متداخلة من السلطات الرمزية والرقابات المضمرة.

وبالإجمال فإن تلك الظروف الطبيعة للممارسة النقدية الفاعلة شبه منعدمة في العالم العربي، ومن النادر أن نجد ناقدا ساعدته ظروفه على التفرغ لمشروعه النقدي، فاكتفى به دونما يشغل بكثير من الأمور الأخرى. وعلى المستوى الشخصي أعول كثيرا على هذا الخط النقدي الذي لا يظهر مباشرة في الأجواء الأكاديمية، ولكنه لا ينقطع عنها، إنما يغذيها بكثير من الآراء الجديدة، ومع قلة الممارسين له، فهو الأكثر خصبا وأهمية في النقد العربي الحديث.

• سيدي الكريم ,يعتبر مشروعكم النقدي في مجال السرد والمركزيات الثقافية من بين المشاريع النقدية التي تحظى بأهمية كبيرة؛فما هي الخطوط العريضة لهذا المشروع، وما هي مراحل تبلوره المنهجي والموضوعاتي؟

– من الصعب عليّ تقديم وصف للممارسة النقدية التي باشرتها منذ ربع قرن، وليس ينبغي القول بأنه مشروع أُريد به الوصول إلى غاية محددة جرى تحديدها منذ البداية، فذلك من المحال، فالممارسة النقدية تراجع نفسها، وتُجدد فرضياتها، وتقوم بتحديث الرؤية التي تصدر عنها، بل وتراجع الأُطر المنهجية الناظمة لها، وكل هذا لازمني منذ بداية عملي النقدي، ومازال يلازمني إلى الآن. وبذلك تعطي الممارسة النقدية لنفسها الحق في التجديد من جهة والتفاعل مع الفكر المنهجي الحديث من جهة أخرى. وقد كنت بدأت في النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين مشغولا بالوصف والتحليل، ثم انتهيت الآن بالاستنطاق والتأويل.وإذا كانت البداية قد سعت إلى تقييد

النصوص وصفا وتحليلا، فإن هذه المرحلة جعلت منها مثارا للتحليل والتأويل. وهذه الحال المستمرة من المراجعات حررتني من القيود المدرسية الضيقة، وجعلتني أباشر النصوص الأدبية بحرية لا تتقدمني فيها فروض المنهج، إنما تتبعني، وهي التي قادتني من منطقة السرد الأدبي إلى منطقة المركزيات الثقافية، ومكنتني من الربط فيما بينهما على نحو جعلني اكتشف الصلة بين الطرفين، فكلّ مركزية دينية أو عرقية إنما تستند في دعواها إلى ضرب من السرد المخصوص الداعم لها.

• هل تتفقون على أن النقد العربي في العالم العربي،يعاني من أزمة منهج؟

– كلما أثير موضوع النقد في الثقافة العربية الحديثة، أثيرت معه قضية الأزمة المنهجية، فكأنهما متلازمان، ولم يجر فحص هذا الموضوع وكشف مغالطاته. وإذا أخذنا بالقول الشائع حول تلك الأزمة فليس لها في تقديري إلا الوجه الآتي: ينبغي على الممارسة النقدية أن تهتدي بإجراءات منهجية واضحة، ولكنها مرنة، وبغيابها تصبح الكتابة النقدية فوضى لا تساعد في استخلاص القيم الجمالية والفكرية للأدب، فإذا كان هذا هو المقصود بوجود أزمة منهجية، فإن النقد العربي الحديث رافقته منذ مطلع القرن العشرين تلك الأزمة، لأن كثيرا مما كُتب افتقر إلى القواعد المنهجية العامة، وخضع لمبدأ استعارة مناهج أخرى من مرجعيات ثقافية أخرى، كالمناهج الاجتماعية، والنفسية، مرورا بالشكلية والبنيوية، وصولا إلى نظرية التلقي. وهي مناهج مهمة بذاتها في سياق الآداب الغربية التي تمخضت عنها، لكن تعميمها اعتمادا على مبدأ الاستعارة العمياء دونما تكييف لم يكن مفيدا في النقد العربي الحديث، لأنه سلب القيمة الوظيفة للمادة الأدبية. وحينما أصف ذلك بأنه غير ذي جدوى فإنما أقصد بأن تلك الاستعارة قد حدّت من تطوير الجهود النقدية، إذ توهم كثيرون بأن مفاتيح النقد قد أصبحت طوع بنانهم من خلال

الأخذ بتلك المناهج وتطبيقها عنوة على نصوص مختلفة عنها في سياقتها الثقافية وأبنيتها وأساليبها، ومصدر الالتباس أن بعض النقاد يجردون المنهج من سياقاته الثقافية، ويطلقونه ليكون عابرا للثقافات، فينظر إليه باعتباره أداة تحليل جامدة ومحايدة لا صلة لها بخصائص المادة الأدبية التي يستعان به لتحليلها. وعلى هذا فالأزمة المنهجية حاضرة سواء اتخذت الكتابة النقدية شكل الشروحات والتفسيرات الحرة الإنشائية التي لها أمثلة كثيرة في نقدنا الحديث، أو شكل الاستعارات المنهجية العمياء التي غزت الجامعات والمعاهد وتبنّى أمرها بعض الناقدين. ويمكن تخطي هذه الأزمة حينما يقع اقتراح معايير منهجية مرنة بها تتم مقاربة النصوص الأدبية وتحليل مستوياتها الأسلوبية والبنيوية والدلالية.

• هل العرب قادرون على إبداع مناهج نقدية جديدة, بعد مرحلة استيعاب المناهج الغربية؟

– لم يعد من المفيد في تقديري التفكير بابداع مناهج أو نظريات نقدية، فالأفضل هو إعداد النقاد ليكونوا أكثر معرفة بالنصوص النقدية ووظائفها،فالنظرية نسق مغلق، والمنهج طريق محفوف بالقيود. من الصحيح أنهما يزودان الناقد برؤية دقيقة للأدب، ولكن ليس من الصحيح أن يصبحا هدفا بذاتهما، إنما من الضروري الاسترشاد بهما في التحليل النقدي. وعلى هذا أجد بأن تعميق معرفة الناقد بمستويات النص الأدبي له فائدة أكثر من الانصياع لشروط نظرية نقدية جاهزة، ولكن لا ينبغي أن يؤخذ ذلك كذريعة للتحلل من شروط العمل المنهجي في الممارسة النقدية.

• سيدي الكريم هناك من الباحثين من يعتبرأن النقد العربي والتنظير له متقدم جدا في المغرب العربي (كيليطو, برادة, مفتاح,بارة...)على عكس ما هو موجود في المشرق هل هذا صحيح ؟

– من الصعب اختبار صحة هذا الرأي على وجه الدقة، وإلى كل ذلك فالاختلاف حول قيمة التنظير النقدي بمقابل قيمة التحليل النقدي أمر قائم منذ زمن بعيد، وذلك يعود إلى أن الآخذين بالنظرية النقدية يرون فيها كل شيء، فيصادرون على المطلوب بالقول إنهم يبتكرون نظرية نقدية أو يعملون في أطرها للبرهنة على وجود قوانين ثابتة تحكم المادة الأدبية، أما القائلون بالتحليل النقدي فيضعون أمر التحليل في مقدمة اهتمامهم، فيعلون من شأنه على حساب العمل النظري، معتقدين أن التحليل هو جوهر الممارسة النقدية، فيما النظرية هي المقترب الإرشادي إلى الأدب، وهذا التنازع معروف بين نظرية الأدب وبين النقد. ولكن لو أخذنا سؤالك باعتباره حقيقة مؤكدة، فإن كيليطو، على سبيل المثال، ناقد تأويلي وليس من أصحاب التنظير النقدي،وهو في تقديري يتصدر التحليل التأويلي في الممارسة النقدية العربية الآن، ومن ثمة فلا صحة للقول بأن البلاد المغربية هي التي تتوفر فيها شروط التنظير النقدي، ويغيب ذلك في البلاد المشرقية. على أنني لاحظتُ، وهي ملاحظة لا أظنها خافية على أحد، بأن الأخذ شبه الحرفي للنظريات النقدية الفرنسية شائع في البلاد المغاربية، وعلى هذا فالتنظير، إذا كان قد وجد فيها، فهو تنظير مستعار من مرجعيات فرنسية. وقد يكون ذلك مفيدا في تنظيم العمل النقدي في أول حياة الناقد، لكنه شبه عقيم حينما يؤخذ كما هو، ويقع تطبيقه بطريقة متعسفة لا تراعي الاختلافات المؤكدة بين الأنواع الأدبية، بل وبين نصوص النوع الواحد. وأنا على صلة مباشرة بالنقاد العرب مشارقة ومغاربة، وبالجامعات، وما أحذر منه هو التلقف الأعمى لنظريات نقدية مهمة في سياقاتها الثقافية لكنها غير مفيدة بالمعنى الحقيقي في ثقافتنا.

• سيدي الكريم كيف تنظر إلى إشكالية العلاقـة الثقافيـة بـين المشـرق والمغرب؟

– الإشكالية كما يذهب كثير من الدارسين لها هي ظاهرة مركبة تتكون من مشكلات متداخلة ومترابطة، كلما جرى حل واحدة منها، استجدت أخـرى، ويلزم تحليلها مقاربات عدة، ولكنها بعمومها عصية علـى الحـلّ لأنهـا تقـترح حلولا كثيرة، وفي ضوء هـذا لا أجـد أيـة إشـكالية، بهـذا المعنـى، في العلاقـة الثقافية بين المشرق والمغرب، بل أظنها قضية افتراضية مـزورة يُـراد بهـا إيجـاد تعارضـات لا يمكـن تخطيهـا. مـن الصـحيح أن هنـاك خصوصـيات مغربيـة وخصوصيات مشرقية، وهذا أمر طبيعي، لكن القضـايا الثقافيـة مشـتركة بـين الجميـع فيمـا يخـص الأنـواع الأدبيـة، والمنـاهج الأدبيـة، والمفـاهيم العامـة، واستخدامات اللغة، وطرائق التفكير، تكاد تتماثـل، لكـن كـثير مـن البـاحثين أفرطـوا في إيجـاد تناقضـات بـين المشـرق والمغـرب، كأنهمـا عالمـان قائمـان بذاتهما،بيد أن فحص هذا الموضوع سينتهي إلى أن الفكرة مختلقة مـن جـذرها، والاختلافات العامة الموجودة بين الجماعات والشعوب هـي خلافـات طبيعيـة تتصل بخصوصياتها، لكنها لا ترتقي إلى مستوى الإشكاليات التي لا سـبيل إلى حلها

حوار خاص مع الناقد المغربي الدكتور محمد الداهي

- **ما وضع النقد العربي اليوم؟**

منذ مدة ونحن نتحدث عن أزمة النقد العربي. وهي، عموما، تتمثل في التباسية المصطلح، والتبعية الفكرية للغرب، وضعف المتابعات النقدية والتقائيتها، وانعدام المصالحة بين النقد والنص ..لهذه الأزمة مبررات موضوعية وانفعالية: فيما يخص المبررات الموضوعية، نعاين أن العالم العربي يمر من مرحلة تحول ثقافي تطبعه المثاقفة الحادة من جهة ، وتتنازعه قوتان متصارعتان (محافظون/ حداثيون) من جهة ثانية. ومن إيجابيات هذا المخاض الثقافي أنه تمكن من تذويب الخلافات التي كانت، من قبل، محتدمة بين الزمنين الماضي والحاضر، وبين الأنا والآخر..وهو مما دفع المحافظ إلى الانفتاح على الغرب وحرض الحداثي على العودة إلى الماضي لتحليله بأدوات جديدة. وجاء " الربيع العربي" ليؤكد هذا التحول الثقافي على المستوى السياسي. فما كان يعتبره المحافظون بدعة وسلعة غربية (على نحو الديمقراطية والانتخابات والدستور..) أضحى أمرا مقبولا ومستساغا من لدنهم وهو ما حفزهم ، كغيرهم من أطياف المجتمع، على الانخراط إيجابا في " اللعبة الديمقراطية" . علاوة على ذلك تحرر العرب من ثقل المفاهيم المستفزة التي كانت، إلى حد قريب، مصدر انشقاقهم ومبعثا على عدم تواصلهم. وأضحوا بالتالي يدعون إلى مجتمع مدني يقوم على التعددية الحزبية والسياسية والدينية.

فخطاب الأزمة،في جانب منه، ذو طبيعة انفعالية.. وهذا ما كنا نعاين جزءا منه في المنتديات واللقاءات الثقافية.. كانت عينة من النقاد العرب ترفض الاستفادة من الغرب بدعوى أنه أجنبي ودخيل ومبهم.. ومع مر السنين تبين لهم أنهم كانوا مخطئين ، فأقبلوا متأخرين على قراءته وتوظيف مناهجه ومفاهيمه في أعمالهم وأبحاثهم النقدية. ينبغي أن نحتكم في ثقافتنا إلى التمييز

الملائم الذي وضعه بيير بورديو بين الموضوعين العلمي والإيدولوجي في كتابه" مهنة عالم الاجتماع".

ومن إيجابيات النقد العربي الراهن تعدد مقارباته، وقدرته على محاورة الثقافيتين العربية والغربية على حد سواء. لكن ما يعاب عليه أنه يعتمد أساسا على الاجتهادات الشخصية، ولم يستطع أن يبلور مدارس أو اتجاهات نقدية واضحة المعالم ومشيدة على خلفيات معرفية متراضة..

– ما الخطوط العريضة لمشروعكم النقدي؟

لا يمكن لي أن أدعي أن لي مشروعا نقديا..يندرج ما أقوم به في إطار شق قنوات مختلفة للفت الانتباه إلى بعض القضايا التي تبدو لي هامة. وأتمنى أن يتاح لي مزيد من الوقت لمواصلة حفر هذه القنوات حتى تفضي إلى المشروع النقدي الذي أسعى إليه جاهدا. ومن بين القنوات التي باشرت حفرها أذكر أساسا سيميائية الكلام، وسيمئاية الأهواء، والتخييل الذاتي، وجروحية اللغة linguistique vulnérabilité في الكتابة عن الذات، والسيرة الذهنية..فيما يخص الجانب السيميائي حاولت أن أدعم الممارسات السيميائية التي تقر بالخصوصيات الثقافية داخل النظرية السيميائية العامة ذات الطابع الكوني. وهو ما نبه إليه كريماص وفونتاني في كتابيهما المشترك " سيميائية الأهواء" تفاديا إلى التعامل مع الأهواء البشرية كما لو كانت من الطراز نفسه. وفي المنحى نفسه، حاولت أن أعزز الجانب التواصلي في النظرية السميائية حتى لا تظل محصورة في المستوى ما قبل الخطابي.

وفيما يخص الكتابة عن الذات لاحظت مدى الخلط الذي يشمل أصنافها (يوميات، مذكرات، تخييل ذاتي)، وحاولت أن أبين مشروعية الاهتمام بكل صنف على حدة، ثم استجلاء سماته وخصوصياته. وهذا ما حفزني على

إصدار كتابي عن شعرية السيرة الذهنية والحقيقة الملتبسة. وأنا الان بصدد إعداد مشروعات تهم أصنافا أخرى من الأدب الحميمي.

– ما موقع الدراسات السيميائية في المشهد الثقافي المغربي؟

من علامات تأزم النقد العربي وجود تفاوت بين المغرب والمشرق على مستوى الاهتمام والاختصاص والمقاربة.. وفي هذا الصدد أشير إلى أن السيميائيات غدت مقرونة بالمغرب لوجود باحثين مختصين في مختلف مجالاتها ولغنى مقارباتهم وسعة اجتهاداتهم. في حين مازال المشرق يترقب الانفتاح على منجزاتها رغم صدور مؤلفات بمصر تعرف بموضوعها وتبين ملاءمتها (أشير هنا إلى جهود سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد في كتابيهما المشترك " مدخل إلى السميوطيقا" من جزأين) . وما يميز المدرسة المغربية رغم أن كل باحث يعمل بمفرده، ويشق لطريقه طريقا خاصا هو تنوع مجالات اختصاصها. يهتم محمد مفتاح بالسيميائيات التركيبية التي تنهل من مجالات معرفية متنوعة بهدف الإكباب على الظواهر النصية والخطابية المعقدة. ويحلل سعيد بنكراد الخطاب الإشهاري مبينا سماته الفنية ومضمراته النفسية والدلالية. ويعتني عبد المجيد النوسي بالسميائيات الثقافية بترجمة أعمال يوري لوتمان والتعريف بمقاصدها ومساعيها وآفاقها. وأهتم شخصيا بسميائيات الكلام والأهواء أي بما يعضدد العمل على التحقق والإنجاز. وإن لم يتحقق على النحو المنشود ينبغي أن نحلل العوامل التي أدت إلى إخفاقه وتعثره. ومن ضمنها العوامل النفسية والتواصلية. قد يكون التواصل (أي ما يفضي إلى العمل) مبنيا على قاعدة التفاهم اللغوي وهو ما يحتم احترام عقل الآخر والتعامل معه بصفته راشدا، والتواصل معه بالبرهان الحجاجي. في حين قد يكون التواصل مشيدا على مقصد التطويع بهدف مغالطة الآخر وتدميره وإخضاعه.

- **هناك من يعتبر أن النقد المغربي متفوق على صنوه المشرقي. ما تعليقك؟**

لا أومن بخرافة التفوق بقدر ما يهمني هو المثاقفة الداخلية التي تحفز كل الباحثين العرب على شق قنوات جديدة للتواصل وتبادل الخبرات والتجارب، والسعي إلى إثبات مكانة الذات العربية كونيا.. وما يهم في هذا النوع من المثاقفة هو ظهور نماذج نقدية استطاعت أن تخلق مصالحة بين التراثي والحداثي، وتفرز خطابا نقديا جديدا غير مثقل بالمفاهيم المعتاصة. وأذكر في هذا الصدد تجربة عبد الفتاح كليطو الذي اخترق مجالات كانت إلى حد قريب مجهولة، وأضفى الأنسنة على مفاهيم اعترتها الغرابة. ويرى عبد الفتاح كليطو أن مؤلفات الماضي لا تقترب منا إلا إذا أبعدناها عنا. وكلما ابتعدنا عنها واتخذنا مسافة نقدية تجاهها تمكنا من استجلاء أسراره المغفية بأدوات جديدة ورؤى مختلفة. وكل حديث، في نظره، عن الغرابة هو بالضرورة حديث عن الألفة. وإن كان كليطو، في بداية مشواره بنيويا بحكم تأثره بجماعة "تل كيل"، فهو قد تحرر تدريجيا من أسرها حتى يكون حرا في تعامله مع النص، وطليقا في الاستفادة من مختلف المقاربات والآراء..نجد في تحاليله النقدية أصواتا مضمرة لكل من رومان جاكبسون ويوري لوتمات وميخائيل باختين ورولاند بارث وبول ريكو .. وهو مأ أهله، عكس من ظل متقيدا باتجاه نقدي معين، إلى بلورة لغة واصفة تنهل من آفاق مختلفة بهدف تحليل النص ومساءلته بمرونة وسلاسة. وهو ، بهذا الصنيع، يحذو حذو بارث الذي يمتعنا في نقده بلغته الشاعرية التي تخترق ضفاف النص مولدة أفكارا جديدة ومفلسفة القضايا المطروحة.

- **ما قراءتكم للربيع العربي؟**

هذا سؤال عام يصعب الإجابة عنه الآن هنا. وهذا ما يبرر نسبيا خفوت صوت المثقف العربي. كثيرا ما اندفع وراء موجات التغيير، لكنه أصيب، فيما بعد، بصدمة جراء خروج "الثورة" عن مقاصدها الأولية. يحاول أن يفهم ما يجري مستفيدا من تجاربه السابقة المخيبة. وما يهم من الربيع العربي أنه استطاع أن يزيح كثيرا من رموز الاستبداد رغم مناعة الآلة الأمنية والاستخباراتية. لقد طُويت صفحة وفُتحت أخرى سعيا إلى ممارسة الديمقراطية وترسيخ تقاليدها. مازلنا في بداية المشوار، ويصعب أن نصدر أحكاما على ما يجرى أو يتحقق على أرض الواقع..وفي كل الأحوال نحن أمام سيناريوهين.. إما نواصل مشوار الحراك حتى تمس الثورة جميع المرافق والمجالات الحيوية وإما تقع الردة بانحراف الحراك عن مساره الحقيقي، وبحلول "السيد" الجديد محل "السيد" القديم. أحث الحراك العربي انقلابا على مستوى المفاهيم والفكر والرؤية.. وما نتمناه هو أن تنعكس الأماني على مستوى الواقع والممارسة.

- **ما دور المثقف في الوقت الراهن؟**

انحسر دور المثقف لبواعث عديدة . أفرز الحراك العربي فصيلة جديدة من المثقفين (برونيتاريينPronétaires). وهم، في مجملهم، عبارة عن نشطاء سياسيين ومدنيين ومدونين، يتوفرون على مؤهلات تقنية أهلتهم إلى ترويج خطاب التغيير المناوئ للخطاب الرسمي الدعائي. واستطاعوا بمؤهلاتهم التقنية(حاسوب، هاتف نقال) أن ينافسوا رأسماليي المعلومات ، و يستميلوا فئات عريضة من الشعب، ويملؤوا الفراغ الاجتماعي بسبب امتعاض المواطن مما يعرض عليه بالقنوات الرسمية، وسعيه إلى خطاب بديل يلبي مطامحه ويكشف عن عيوب المجتمع .. مازال للمثقف دور أساس في المجتمع..ومن بين

الأدوار التي ينبغي الاضطلاع بها حاليا حمايةُ الثورة مـن الزيغـان والانحـراف، وتنوير الرأي العام، وتوجيه الطبقة السياسية إلى الخوض في القضايا الجوهرية . ولا يمكن له أن يؤدي مثل هـذه الأدوار في مجتمـع يـتحكم فيـه إعـلام موجـه ودعائي. لن يتعزز دوره الحقيقي إلا بواسطة إعـلام مهـني وحـر ومسـتقل وفي حضن مجتمع تسوده حرية التعبير، وينتعش فيه النقاش العمومي حول القضـايا الحيوية التي تهم المواطنين عن كثب.

– **استفاد الإسلاميون من الحراك العربي. ما تقييمكم؟**

تاريخيا، تفرز الثورة من يستفيد منها ويقتل رجالهـا. مـن إيجابيـات الحـراك العربي هو أنه أشر على تـبني الخيـار الـديمقراطي باعتبـاره معـبرا نحـو التقـدم والتنميـة. أعطـت صـناديق الاقـتراع الشـرعية للحركـات الإسـلامية نظـرا " لعذريتهم" السياسية. وهم مطالبون بتطبيق ما كـان ينـادون بـه ويلحـون عليـه. وسيتأكدون تدريجيا من كون السلطة ماكرة قد تستحثهم على سـوغ مـا كـانوا يدرجونه في خانة الحرام (على نحو التعامل مـع الربـا وإسـرائيل). ومـا كـانوا يعتبرونه بدعا أضحى، بالنسبة لهم، أمرا مستساغا لا يـثير أي حـرج. وهـو، في جميع الأحوال، يمثل تحولا إيجابيا يدعم الخيار الديمقراطي والانخـراط في اللعبـة الديمقراطية. مازالت أمامهم تحديات أخرى ليبرهنوا للرأي العام مدى شـغفهم بالمسعى الديمقراطي. ومن ضـمنها ضـرورة فصـل الـدين عـن الدولـة، وتـبني التعددية السياسية والدينية واللغوية، وتعزيز الحريـات الفرديـة ،ومـن ضـمنها حرية المعتقد تفاديا لتجربة مصطفى أتـاتورك والحبيـب بورقيبـة اللـذين قمعـا المسلمين بدعوى تثبيت النظام العلماني من جهة، وتحاشيا أيضا لتجربـة إيـران التي قاومت الأحزاب والهيئات المناوئة باسم الدين.إن الديمقراطية، في مجملـها، عبارة عن توافقات بين مختلـف الأطـراف والأطيـاف السياسـية. يحـتكم إليهـا

تعزيزا للتفاهم اللغوي والحوار والنقاش العمومي ونبذا لأساليب العنف والإقصاء والتهميش.

ينبغي أن تُستحدث قوانين جديدة للأحزاب لحفز المتحزبين على احترام التوافقات. ومن ضمنها عدم استغلال الدين لأهداف سياسية أو انتخابية. وفي هذا الصدد وجب الإشارة إلى الدور الذي اضطلعت به الأحزاب الديمقراطية المسيحية لترسيخ الخيار الديمقراطي.. أضحت، مع مر السنين، أحزابا عادية كباقي الأحزاب. لا تستغل الدين لأهداف سياسية ضيقة، وإنما تخاطب فئات المجتمع ليس بمقصد دغدغة مشاعرهم وإنما سعيا إلى إقناعهم بسداد برامجهم الانتخابية.

- **ما هي السيناريوهات المقبلة بعد الثورة؟**

ينتظر الإنسان العربي من الحراك العربي نتائج ملموسة تنعكس إيجابا على مستوى عيشه وكرامته وعلاقته بالمرفق العمومي . والحراك العربي غير مرهون بهذا اللون السياسي أو ذاك، وإنما هو مشدود إلى التداول السلمي والديمقراطي للسلطة يكون فيه المواطن هو الحكم لعقد مقارنات بين مختلف التجارب وتحكيم عقله للتصويت على الحزب الذي يرى أن برنامجه ملائم لتطبيق العدالة الاجتماعية ومقاومة الفساد بمختلف ألوانه وتجلياته. وهذا الأمر يحتاج إلى مزيد من الوقت حتى تغدو الممارسة الديمقراطية خصيصة متأصلة في المجتمع. وإذا وقع، عكس ما نتوقه ونحلم به، ستحصل الردة على جميع المستويات، وهو ما سيجعل الجماهير تفقد الأمل من جديد، وتمتعض من استبدال مستبد بما يشبهه ويماثله. ما نتمناه هو أن يتعزز الخيار الأول ويتطور حتى يغدو ثورة مستمرة على جميع المستويات والأصعدة. ومن ضمن المجالات التي ينبغي التفكير فيها حاليا أذكر أساسا مجالي التربية والثقافة. وهما دعامتان لأي تحول ديمقراطي. لا يمكن أن يتحسن الأداء الديمقراطي في مجتمع

تستفحل فيه ظاهرة الأمية الثقافية والرقمية. وفي المنحى عينه، لا يمكن أن يتعزز الخيار الديمقراطي في وسط تتفاقم فيه مظاهر الفقر والحاجة.. تتقوى الديمقراطية بواسطة الرخاء الاقتصادي .. وهو رهان من الرهانات التغيير التي ينبغي المراهنة عليه ودعمه . وكل ما نتمناه، رغم شعور الإنسان بالإحباط من الحكام الجدد الذين فازوا في الانتخابات الأخيرة التي جرت تباعا في تونس ومصر والمغرب، ينبغي أن يظل بصيص من الأمل للسير قدما في الاتجاه الصحيح لإرساء دعامات وركائز الديمقراطية التشاركية.

حوار مع الدكتور حمدي عبد الرحمان حسن الخبير في الشؤون الإفريقية

الجزء الاول

- **بداية من هو الدكتور حمدي عبد الرحمان ؟**

- أستاذ العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة. وهو حاليا بمعهد دراسات العالم الاسلامي ، جامعة زايد_ كاتب متخصص في الشأن الأفريقي. وهوحائز على جائزة الدولة المصرية في العلوم السياسية عن كتاب 'قضايا في النظم السياسية الأفريقية والذي صدر باللغة العربية عن مركز دراسات المستقبل الأفريقي ، القاهرة ، مصر ، 1998.

- تقلد العديد من الوظائف العلمية والأكاديمية منها:عضوالمجلس الاستشاري للشبكةالسويدية لدراسات السلام والصراع والتنمية- مؤسس ومدير برنامج الدراسات المصرية الإفريقية بجامعة القاهرة .نائب رئيس الجمعية الإفريقية للعلوم السياسية. بريتوريا جنوب أفريقيا .(2001-2005)- مديركرسي اليونيسكو للديمقراطية وحقوق الإنسان- جامعةآل البيت الأردن (199-2000)

- أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه في العلوم السياسية في مصر وخارجها.كما شارك في عشرات المؤتمرات الاقليمية والدولية.

- نشر العديد من الأبحاث والكتب بالعربية والانجليزية آخرها:الاتحادالأفريقي والنظام الأمني الجديد،أبوظبي: مركزالامارات للبحوث والدراسات الاستراتيجية،سلسلة دراسات استراتيجية عدد

162، 2011. والاندماج الاقليم يفـي أفريقيـا: سـدالفجوةبين شمـال وجنوب الصحراء ،(بريتوريا: معهد أفريقيا لجنوب أفريقيا،2011).

- كما أنـه نشـر العديـد مـن المقـالات والتحلـيلات في الجرائـد المصـرية والعربيـة ومواقـع الانترنيـت فيمـا يتعلـق بالشـأن المصـري والأفريقي.

س: باعتبـاركم خـبيرا في الشـؤون الإفريقيـة مـاهو تقيـيمكم للعلاقـات الإفريقية – العربية؟

على الرغم من عمق الروابط التاريخية والحضارية التي تجمـع بـين العـرب والأفارقة فان الاستعمار الغربي للطرفين استطاع تقطيع أواصـر هـذه اللحمـة من خلال إعادة توجيه الاقتصادات العربيةوالأفريقية لربطها بالدول الأوروبية ومحاولة لخلق جذورالعداء والصراع بين شعوب المنطقة. وهو ما اتضـح بجـلاء في اظهار التناقض بين العرب والأفارقة أو بين العروبة والاسلام كمـا شـهدته دول مثل السودان وموريتانياوتنزانيا. وقد تمكنت الدول العربية والأفريقية مـن اعادة ما انقطع في سنوات ما بعد الاستقلال تحت لواء التحرر الوطني ومحاربـة الاستعمار وهي القيم التي جسدتها القمة الأفروعربية الأولى عام 1977.

بيد أنه منذ ثمانينيات القرن المنصرم اتسـم الحـوار العربـي الأفريقـي بأنـه حوار الفرص الضائعة وازدادت الفجوة بين الطرفين بفعل عوامل عديدة.ومن ذلك أن الجانب العربي قد تخلـى عـن الأسـاس الأيـديولوجي والاسـتراتيجي الـذي يـدعم فرضـية أن الرابطـة الأفروعربيـة هـي ضـرورة تحتمهـا المصـالح المشـتركة والاعتبـارات الأمنيـة للطـرفين. ولا يمكـن أن ننسـى كـذلك أهميـة متغيرات العولمة الجديدة والتكالب الاستعماري الجديد على الموارد واكتسـاب النفـوذ في أفريقيـا في مرحلـة مـا بعـد الحـرب البـاردة، وكـذلك الاخـتراق الإسـرائيلي لأفريقيـا باعتبارهـا أبـرز تحـديات العمـل العربـي الأفريقـي

المشترك.على أن الخطورة الأكبر تتمثل في وجود عوامل نفسية ترتبط بسلبيات الماضي البعيد لا بد من تجاوزها لإعادة إحياء الرابطة الأفروعربية.إننا في العالم العربي نشير دوما على استحياء لخبرة الرق ومشاركة بعض التجار العرب فيه، كما لا نحب أن نعالج أجواء الشك والصور الذهنية السلبية المتبادلة بين العرب والأفارقة.وعلى سبيل المثال فإن التحيزات العنصرية في مناطق التماس العربي الأفريقي على طول الساحل الغربي للصحراء الأفريقية تظهر شعورا بالاستعلاء العنصري من قبل مجتمعات (البيضان) من العرب والمور تجاه مجتمعات "السودان" من الفولاني والولوف والتكولور.ولا شك أن استخدام الأسماء المستعارة التي تحمل دلالات عنصرية وصورا ذهنية سلبية عن الآخر بين الجماعات العرقية في مالي مثل الطوارق والمور والعرب والصونغاي، تعبّر في جوهرها عن أجواء الشك والإحساس بعدم الأمن في هذه المجتمعات.

وتجدر الاشارة الى أن القمةالأفروعربية الثانية التي عقدت فيسرت عام2010 أي بعد مرور نحو 33 عاما من انعقاد القمةالأولى تعكس حقيقة الفرص الضائعة في العلاقات بين الطرفين. فالقمة الثانية عكست طموحات شخصية للعقيد الليبي الراحل معمر القذافي أكثر من اعتبارها بداية حقيقية لحوار استراتيجي فعال بين الكتلتين العربية والأفريقية. وعليه فان تجاوز هذه الأزمة يتطلب منا جميعا رفع شعار "التوجه نحوأفريقيا"،وتأسيس حواراستراتيجي جديد يقوم على ركائز ومقومات جديدة ، ويطرح كافة القضايا والإشكاليات موضوعا لاهتمام المشترك من الجانبين.

ويمكن في هذا السياق أن تمارس مؤسسات المجتمع المدني دوراً فاعلاً في التأسيس لتحالف عربي أفريقي جديد.

- تراجع الدور المصري في إفريقيا مقابل تنامي دور كل من الصين وإسرائيل فما هي الأسباب في نظركم؟

من الملاحظ أن أفريقيا شهدت في نهاية الحرب الباردة نوعا من التكالب الدولي الجديد عليها بهدف السيطرة على النفط ومواردها الطبيعية وهو ما جعل البعض يصف هذه المرحلة بالتكالب الثاني قياسا على مرحلة تخاطف أفريقيا من قبل القوى الاستعمارية الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر.

وعلى أية حال فقد اتسمت المرحلة الثانية بوجود قوى جديدة صاعدة في النظام الدولى على رأسها الصين والهند والبرازيل وغيرها حاولت أن تنافس من أجل السيطرة والنفوذ في أفريقيا. على أن الوجود الصيني في أفريقيا شهد نموا مضطردا منذ تسعينيات القرن الماضي.فالصين تستثمر دعوات إفريقية متصاعدة مطالبة بالتوجه شرقاللتخلص من قيود المشروطية السياسية والاقتصادية، والخاصة بالشفافية والحكم الرشيد التى تفرضها أوروبا والولايات المتحدة فى تعاملها مع إفريقيا وقد بات النفوذالصينى واضحا فى مجالات النفط ومشروعات البنية الأساسية فى كثيرمن أنحاءإفريقيا ويلاحظ أن بعض عناصرالإدارة الأمريكية المؤثرين،وكذلك مراكزالبحوث والدراسات الاستراتيجية، قدأبدت انزعاجهاالشديد من تنامى الدورالصينى فى إفريقيا،حتى إنه أطلق على عام 2006 عام الصين فى إفريقيا،حيث شهد جولة الرئيس الصينى ورئيس وزرائه فى إفريقيا فضلاعن انعقادالقمةالصينية الإفريقية فى الصين فى العام نفسه.

واذا نظرنا لإسرائيل لوجدنا ان أفريقيا قد احتلت مكانا بارزا في الفكر الاستراتيجي الصهيوني منذ قيام اسرائيل عام 1948.وقد استخدمت اسرائيل دومادبلوماسيةالقوةالناعمة. يقول ديفيدبنجوريون في كتابه عن إسرائيل وسنوات التحدي الذي صدرعام 1962:"إن إسرائيل دولة صغيرة الحجم

ومحدودة السكان، كما أنهالا تمتلك قوة عسكرية أواقتصادية كبرى. بيد أنها تمثل على المدى البعيد قوة روحية خلاقة .ويمكن القول إن إسرائيل قد حافظت دوما على مراكز نفوذها وتأثيرها في إفريقيا والتي تتمثل في :

-منطقةشرق إفريقيا وحوض النيل حيث تحتفظ إسرائيل ببعثات دبلوماسيةكاملة يرأسها سفراء في كل من إرتيريا وأثيوبيا وكينيا. كما أنها تمثل ببعثة دبلوماسية في جمهورية الكونغو الديمقراطية ويرأس هذه البعثة سفير مقيم في مقر وزارة الخارجية الإسرائيلية . أما باقي دول حوض النيل وهي أوغندة وتنزانيا ورواندا وبوروندي فإن إسرائيل تعتمد على سفرائها المقيمين في دول الجوارالإفريقية لرعاية مصالحها في هذه الدول .وعليه فإنه إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقة العلاقات المصرية الإسرائيلية الذي تم إقرارها بمقتضى معاهدة السلام بين البلدين عام 1979 لاتضح أن إسرائيل تحتفظ بعلاقات وثيقة مع دول حوض النيل كافة باستثناء السودان.

-منطقة الحزام الإسلامي في غرب إفريقيا. حيث تمتلك إسرائيل بعثات دبلوماسية كاملة برئاسة سفراء في كل من الكاميرون وكوتديفوار و السنغال ونيجيريا. وفي عام 1999 تم رفع درجة التمثيل الدبلوماسي بينهاوبين موريتانيا إلى مستوى السفارة إلى أن قامت حكومة الجنرال محمد ولد عبد العزيزأوائل عام 2009 بتجميد هذه العلاقات وطرد السفيرالإسرائيلي من نواكشوط . ومن الملاحظ أن إسرائيل تحتفظ بعلاقات جيدة مع كافة دول غرب الإفريقية الأخرى وإن كانت لا توجد بها سفارات إسرائيلية كاملة وهوالأمرالذي يعكس الأهمية الجيوسياسية لهذه المنطقة لدى صانع القرار الإسرائيلي.

- منطقةالجنوب الإفريقي إذتوجد علاقات إسرائيلية بدولة جنوب إفريقيا وهي ترجع إلى مرحلة نظام الفصل العنصري. ونظراً لوجود جالية يهودية مؤثرة في جنوب إفريقيا فإن العلاقة بين الدولة العبرية وجمهورية جنوب

إفريقيا حتى في مرحلة مابعدالتحول الديمقراطي عام 1994 تتسم بالاستقراروالحيوية.

والعجيب أنه في ظل هذا التنافس الدولى على أفريقيا غابت مصر تماما بحيث لم يكن لها وجود في المشهد الأفريقي العام ولا سيما منذ محاولة الاغتيال الفاشلة التي تعرض لها الرئيس المخلوع حسني مبارك عام 1995 في اديس أبابا. لقد اتبعت مصر مبارك سياسة سكونية لا تميل للتغير وكانت تابعة بالمطلق لتوجهات السياسة الأمريكية كما أنها انشغلت بالترتيب الداخلي لمشروع التوريث السياسي .

- **بعدانفصال جنوب السودان عن السودان, ألاترون معي بان الأمن القومي لمصرفي مهب الريح وخاصةمع ارتباط القيادةالجنوبية بالكيانالصهيوني؟**

لا شك أن انفصال الجنوب يمثل خصما استراتيجيا من قدرات السودان في معادلة التوازن الاقليمي ولاسيما في العلاقة الثلاثية المصرية الاثيوبية السودانية.ولذلك رأى البعض ان انفصال الجنوب يصب في صالح تزايد المكانة الاقليمية للدول الافريقية وعلى رأسها اثيوبيا وكينيا وأوغندة . فدولة الجنوب دولة حبيسة ولا مجال لها الامن خلال ميناء بورتسودان في الشمال أو الموانىء الكينية في الشرق الأفريقي.

وعلى أية حال لابد من التعامل الواقعي مع الكيان الدولي الجديد في الجنوب والسعي لتوطيد العلاقة المصرية به من خلال استخدام ادوات القوة الناعمة المصرية واستخدامها في عملية بناء دولة الجنوب من أجل كسب عقول وقلوب ابنائها وعدم ترك المجال مفتوحا على مصراعيه للدول الطامعة في النفوذ وعلى رأسها اسرائيل. إن مصر ما بعد الثورة تحتج الى رؤية جديدة للدفاع عن مصالحها في اطار هذه المتغيرات الدولية الجديدة وعليها الا تعيد انتاج نفس سياسات النظام السابق أو التفكير بنفس عقليته عند تناول قضايا السودان وأفريقيا بشكل عام.

- **من تداعيات انفصال جنوب السودان تهديدالأمن المائي لمصر, فماهي الاقتراحات للدفاع عن الأمن المائي المصري؟**

أولا ازمة مياه النيل مطروحة قبل انفصال دولة الجنوب وهناك اتفاقية عنتيبى الاطارية التي وقعت عليها دول الحوض باستثناء مصر والسودان والكونغو الديموقراطية . وعليه فان هذه الاتفاقية تنتظر موافقة برلمانات الدول الموقعة عليها من اجل التصديق ودخولها حيز التنفيذ. وخطورة هذه الاتفاقية انها تحرم مصر من حقوقها التاريخية في مياه النيل كما أنها تعطي دول المنبع الحق في استغلال موارد النهر دون اذن مسبق من مصر. وعليه فان مصر بحاجة ماسة لا عادة التفاوض حول ملف مياه النيل التي تعبث فيه قوى دولية واقليمية غير خافية من أجل احتواء النفوذ المصري في أفريقيا وممارسة ضغوط سياسية على الارادة السياسية المصرية. أما بالنسبة لجنوب السودان فهي عكس كثير من الدول النهرية الأخرى لا تعاني شحا في الموارد المائية وانما تحظى بوفرة مائية وهو ما يدفع لضرورة التعاون المائي بين القاهرة وجوبا واقامة المشروعات المائية التي تعطلت زمن الحرب الأهلية في الجنوب. ومن ثم يمكن تعويض الفاقد في موارد النهر الواصلة لمصر من خلال زيادة الموارد المائية القادمة من جنوب السودان.

- **بعدنجاح ثورة 25 ينـاير و تغيير القيادة السياسية ماهو مستقبل العلاقات المصرية – الإفريقية ؟**

لقد عبرنا عن رؤية مصر الجديدة تجاه افريقيا في أكثر من موضع لأن مصرالثورة بحاجة الي بناءاستراتيجية كبرى للتوجه الجديد صوب افريقيا, ولن يتأتي ذلك إلامن خلال تشكيل هيئةعلياللشئون الأفريقية تكون تابعة مباشرة لمؤسسة رئاسةالجمهورية.

يبدوأن أخطرالتحديات التي تواجه مصربعدرحيل مبارك تتمثل في أمنهاالمائي حيث قررت دولة بوروندي في فبراير 2011 التوقيع علي اتفاق التعاون الإطاري لدول حوض النيل اليذي تم التفاوض بشأنه منذعام. 1999 ولتجاوزأخطاءالماضي في التعامل مع ملف مياه النيل ينبغي اتخاذمايلي:

-التعرف علي وفهم التطورات التي شهدتها دول أعالي النيل منذ نهاية فترةالحرب الباردةا.

-تجاوزالمنظورالأمني في التعامل مع قضايا السودان ودول حوض النيل. ا.

-اعادة الاعتبار للعلاقات المصرية الإثيوبية باعتبارأن إثيوبيا من دول الأركان الأساسية لمصر.

ويمكن تصورعدد من المداخل التصحيحية لإعادة الاعتبار للوجه الإفريقي المصري ومن ذلك, تأسيس رؤية إستراتيجية جديدة تعتمد على التخطيط السليم واستخدام قوة مصر الناعمة من أجل تحقيق المصالح الحيوية لمصر في إفريقيا على المدى البعيد. وتغيير الصور الذهنية والقوالب الجامدة التي تميز الإدراك المتباد ل بين المصري من جهة والأفارقة من جهة أخرى. وكذلك تأسيس شراكة إستراتيجية بين مصر و إفريقيا. إذ يلاحظ أن القوى الدولية الصاعدة في النظام الدولي مثل الصين والهند والبرازيل وحتى الدول الإقليمية الكبري مثل تركيا وإيران وإسرائيل تتدافع جميعها على إفريقيا و تؤسس لعلاقات إستراتيجية كبرى مع الدول الإفريقية . فضلا عن تحقيق الأمن الغذائي وتأمين مياه النيل..

الجزء الثاني

- تواردت الأخبار حول تدخل عسكري أمريكي و فرنسي محتمل في شمال مالي لمواجهة القاعدة فلماذا هذا الاهتمام الكبير بمالي؟ وما هي المصالح الخفية هناك؟

من الواضح أن فرنسا ومعها الولايات المتحدة تنظر إلى كل من مالي والجزائر والصحراء الغربية وموريتانيا باعتبارها الضلع الأضعف في المثلث الأفريقي للحرب على "الإرهاب". وقد بات واضحاً اليوم أن إدارة الرئيس الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي مارست دوراً مهماً في الإطاحة بنظام الرئيس أمادو توماني توري بانقلاب عسكري في 22 مارس 2012.لقد انزعجت باريس من عجز حكومة باماكو وعدم قدرتها على مواجهة تنظيم القاعدة في بلاد المغرب العربي الذي ما فتئ يختطف رهائن فرنسيين.

ولم يعد سرا أن أجهزة الاستخبارات الفرنسية عملت على عقد صفقة مع الحركة الوطنية لتحرير أزواد -وهي ذات طابع علماني- من أجل إضعاف النظام الحاكم في باماكو، وإفساح الطريق أمام ظهور حكومة قوية تأخذ على عاتقها مهمة محاربة التيارات الإسلامية "الجهادية" في شمال البلاد.على أن السحر سرعان ما انقلب على الساحر، حيث فشلت الإستراتيجية الفرنسية فشلاً ذريعاً. إذ عوضاً عن قيام الحركة الوطنية لتحرير أزواد بمواجهة الحركات الإسلامية "المتشددة" نجدها تفقد نفوذها تدريجياً على أرض الواقع، ولم يكن بمقدورها إلا التحالف مع الحركات "الجهادية" مثل جماعة أنصار الدين وحركة التوحيد والجهاد.وبعد نحو خمسة أشهر من القتال، استطاع متمردو الطوارق تحرير شمال مالي بالكامل من سيطرة القوات الحكومية، وهو ما أصاب الحكومة الفرنسية وحلفاءها الغربيين بالذعر الشديد.

ولعل السؤال الذي واجه حكومة الرئيس فرانسوا هولاند منذ البداية تمثل في إشكالية أزمة مالي وكيفية مواجهتها.وكانت الإجابة هي حتمية تغيير

الإستراتيجيات والسياسات الفرنسية المتبعة، ودعم الجهود الدولية من أجل التدخل الدولي بقيادة الجماعة الاقتصادية لغرب أفريقيا المعروفة اختصاراً باسم "الإيكواس". ومن المعلوم أن فرنسا -وكذلك الولايات المتحدة- لا تستطيع المشاركة بقوات تدخل على الأرض لاعتبارات عديدة، لعل من بينها وجود رهائن فرنسيين في شمال مالي.

وعلى أية حال، تستطيع فرنسا تقديم الـمساعدات اللوجيستية و الاستخباراتية اللازمة لأية غارة دولية تستهدف إمارة أزواد الإسلامية.

وتحاول باريس جاهدة توفير غطاء المشروعية الدولية من خلال استصدار قرار من مجلس الأمن الدولي يسمح بتدخل قوات أفريقية من أجل الحفاظ على وحدة وسيادة دولة مالي.

ولا شك أن أي تدخل خارجي لا يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الواقع السياسي والاجتماعي المعقد في شمال مالي سوف يفضي لا محالة إلى مخاطر تفاقم الأزمة، بالإضافة إلى تقويض الأهداف السياسية والأمنية التي تسعى القوى الإقليمية والدولية إلى تحقيقها من جراء استخدام القوة العسكرية في التعامل مع ثورة الطوارق. وربما يفسر ذلك تردد الجزائر في الموافقة على عملية عسكرية واسعة في شمال مالي حيث أنها تختلف مع الأمريكان في تعريف معنى التطرف الاسلامي وهو ما يعني ضرورة الاخذ بعين الاعتبار المطالب المشروعة لثورة الطوارق.

- **هل تتفق مع الذين يقولون بان أمريكا أزاحت فرنسا عن مواقع نفوذها القديمة؟**

لا أتفق مع هذا الرأي فقد حدث اعادة توزيع للأدوار فالولايات المتحددة تدفعها اعتبارات السيطرة على النفط والموارد الطبيعية الأفريقية ومحاربة الارهاب واحتواء النفوذ الصيني المتصاعد في أفريقيا. ولهذا نجد قيامها بتأسيس الأفريقوم أي قيادة عسكرية جديدة في أفريقيا كما أن لها وجود عسكري واضح في شرق أفريقيا ولاسيما قاعدة جيبوتي التي تحتفظ بأكثر من ألف فرد من المارينز. ويلاحظ أن الولايات المتحدة ترغب في الحصول على 25٪ من احتياجاتها النفطية من أفريقيا ولاسيما منطقة خليج غينيا بحلول عام 2015. وفي المقابل لاتزال فرنسا تحتفظ بالرابطة الفرنكفونية التي انعقدت قمتها الأخيرة في الكونغو الديموقراطية . وترى القيادة الفرنسية أن فرنسا بدون افريقيا سوف تفقد مكانتها الدولية وهو ما يدفعها للحفاظ على روابطها الأفريقية ولكن وفقا لأسس جديدة وقد اتضح ذلك بجلاء من تدخل فرنسا ولو عسكريا للحفاظ على مصالحها الأفريقية كما بينته نماذج تشاد ومساندتها لنظام ادريس دبي ومساهمتها عبر الغطاء الدولي في الاطاحة بنظام لوران جباجبو في كوت ديفوار وقيادتها للجهود الدولية من اجل المحافظة على مصالحها في مالي.

- **لكن هناك الصين الخصم العنيد استطاع الدخول إلى الكثير من الدول الإفريقية فكيف نجحت في غزوالقارةالسمراء؟فإلى متى ستبقى إفريقيا الحلقة الأضعف في الاستراتيجيات الدولية؟**

- أولا الصين ينظر اليها على انها دولة نامية وليس لها تجارب استعمارية في افريقيا كما انها من جهة أخرى غير معنية بقضايا حقوق الانسان او ما يدخل في فقه المشروطية السياسية التي يفرضها الغرب في تعامله مع بعض النظم الأفريقية. ولعل ذلك يبين لنا لماذا رفعت بعض

الدول الأفريقية ولاسيما المحاصرة منها غربيا مثل السودان وزيمبابوي شعار " التوجه شرقاً نحو الصين.

- الصين تستخدم قوتها الناعمة في مساعدة الأفارقة في مشروعات تنموية حقيقية مثل بناء الجسور والطرق وخطوط السكك الحديدية والسدود والأبنية الحكومية بتكلفة أقل من الشركات الأوروبية. كما انها تقوم بإعطاء منح دراسية وتعليمية للطلاب الأفارقة للدراسة في الصين وفي نفس الوقت ترسل خبراءها في كافة المجالات لتدريب الأفارقة.

لا شك ان هذا التدافع الثاني على أفريقيا بعد انتهاء الحرب الباردة من اجل السيطرة على مواردها يجعل أفريقيا التي لاتزال تعاني من الاستبداد السياسي وفشل مشروعات الدولة الوطنية وهو ما جعل شعوبها تعاني من ويلات الفقر وعدم الاستقرار وغياب الأمن بمفهومه الاجتماعي ضعيفة استراتجيا في اطار النظام العالمي الحالي الذي يؤمن بقيمة التكتلات الكبرى وبأهمية القوة العسكرية والاقتصادية. أضف الى ذلك غياب الارادة لدى النخب الافريقية الحاكمة وهو ما انعكس على نظام أمنها الجماعي المتمثل في الاتحاد الأفريقي والتنظيمات الاقليمية مثل الجماعة الاقتصادية لغرب أفريقيا(الايكواس) أو منظمة الايجاد في القرن الأفريقي أو السادك في جنوب افريقيا.

حوار خاص مع الأكاديمي المغربي الدكتور عبد الحي ازرقان

- **بداية من هو الدكتور عبد الحي أزرقان؟**

عبدالحي أزرقان من مواليد الريف وبالضبط مدينة الحسيمة التي تابع بها دراسته في المرحلتين الابتدائية والثانوية. حصل على الإجازة في الفلسفة من كلية الآداب ظهر المهراز بفاس، وعلى دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون (باريس1) ثم دكتوراه الدولة من كلية الآداب الرباط. التحق بهيئة التدريس خلال السنة الجامعية 1982ـــ1983 ولا يزال ينتمي إلى هذه الهيئة بكلية الآداب ظهر المهراز باعتباره أستاذا للفلسفة الحديثة والمعاصرة.

عضو في هيئات للبحث على المستوى الوطني والدولي، مكلف بمجموعة من المسؤوليات التربوية داخل المؤسسة الأصلية وخارجها. نشر مقالات متعددة في مجال التخصص وفي مجال الفكر بشكل عام. ترجم بعض الكتب من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية.

منخرط في العمل النقابي والسياسي منذ التحاقه بالجامعة باعتباره طالبا.

- **تشتغلون كثيرا على مفاهيم وإشكالات الفلسفة الحديثة، فما هي مبررات ودواعي هذا الاهتمام؟**

يرجع الاهتمام بالعصر الحديث، في الحقيقة، إلى تأثير مقررات المرحلة الثانوية حيث كانت تشمل مؤلفات كثير من المفكرين الفرنسيين المؤسسين للحداثة والممثلين لفكر الأنوار. لقد كان لهذا المقرر دوره في اختيار شعبة الفلسفة عند التحاقي بالجامعة وميلي إلى الحقبة الحديثة منها فيما بعد عند إقبالي على التخصص. أنتمي شخصيا إلى جيل كان يربط الإنسان بالمستقبل، ويحدد معنى الحياة بالانفتاح على ما ينبغي أن يكونه أو يمكن أن يكونه في

المستقبل. كانت الحياة بالنسبة لجيلي تمثل الانفتاح والإبداع والبناء والصيرورة والتطور والتحرر. كل هذه المفاهيم تحتل طبعا مكانة أساسية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. لهذا كان الاهتمام بالمفاهيم والإشكالات التي تنطوي عليها هذه الأخيرة بمثابة سند لقناعات جيل بأكمله يريد تحقيق ذاته عبر الانخراط في التوجه العام الذي فرضه ما يسمى بالمرحلة الحديثة.

لا أعتقد أن الباحث في العلوم الإنسانية سيتمكن من اقتحام مجاله إن لم يستوعب المفاهيم الحديثة المعتمدة في هذا الحقل المعرفي، بل إن لم ينفتح على المفاهيم الأساسية في حقول معرفية أخرى غير حقله هو. يصدق هذا على الفلسفة ولكنه يصدق أيضا على الأدب والتاريخ واللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة...الخ. أكيد أن كثيرا من المفاهيم الفلسفية الحديثة تنتمي إلى عصور قديمة جدا، غير أن حمولتها ومدلولها الحاليين مختلفين تماما عما كانا عليه من قبل. لا أعتقد أن معنى مفهوم الحرية مثلا في الفكر المعاصر يتطابق مع المعنى الذي أخذه في الفلسفة الوسيطية وحتى في الفلسفة اليونانية. لا يكفي أن يرد مفهوم ما في ثقافة ما، أو في مرحلة تاريخية معينة حتى نستنتج الاهتمام الواحد والأهمية الواحدة والتوظيفات الواحدة والانعكاسات الواحدة لهذا المفهوم في تلك الثقافة أو في تلك المرحلة التاريخية مع ما هو قائم في المرحلة الحديثة. يصدق هذا الاختلاف على المفاهيم المعتمدة أيضا فيما يسمى بالعلوم الدقيقة. لا أظن أن مفاهيم مثل المادة أو الضوء أو الحرارة أو الامتداد تفيد الشيء نفسه لدى الفيزيائي القديم والفيزيائي الحديث، أو إن التوظيف واحد لديهما معا.

وإن كنا مضطرين للاشتغال على المفهوم قصد تدقيقه وتطويره فذلك لأن المفهوم يعتبر وسيلة لاقتحام مجال معين وفهمه. إننا نفكر بواسطة المفاهيم، ونعرف عبر المفاهيم ونضمن نجاح عملنا أيضا عبر المفاهيم.

- **ظهرت نظريات فلسفية جديدة في الغرب تحاول تحيين الفلسفة الكانطية أمثال هبرماس وراولز، فما موقع كانط في المشهد الفلسفي المعاصر؟**

هناك بكل تأكيد اهتمام مستمر بكانط عبر تاريخ الفلسفة الحديثة. وكانت أبرز محطة في هذا الاهتمام تلك المسماة بالكانطية الجديدة بشقيها المعرفي والوجودي في بداية القرن العشرين. أعتقد أن ما يميز الرجوع إلى كانط منذ النصف الثاني من القرن الماضي هو إثارة جانب من فكره لم يشغل اهتمام الدارسين والفلاسفة السابقين (إذا ما استثنينا هيجل)، وأقصد الجانب السياسي في فكره.ولا شك أن حنا أراندت لعبت الدور الكبير في هذا الإحياء. هناك فكرتان في نظري ساهمتا بشكل كبير في إحياء كانط على هذا المستوى وفي هذا المجال. تكمن الأولى في كون كانط هو الفيلسوف الحديث المدافع عن انفلات اللامتناهي من دائرة القدرة الإنسانية الفكرية والعملية. ينبغي أن يتحلى الإنسان، حسب كانط، بالحذر ويتجنب بعض الأوهام حينما يعتزم الحصول على الحقيقة، أو حينما يسعى إلى تحقيق الخير. ذلك لأن تناهي الكائن الإنساني يحرمه من تحقيق هاتين القيمتين في شكلهما اللامتناهي. يمكن القول إن العودة إلى كانط تمت نتيجة النقد اللاذع للفكر الجدلي في شقيه الهيجلي والماركسي معا خاصة وأن هذا الفكر عرف تحققا واسعا على المستوى العملي في القرن العشرين، وأدى، في نظر كثير من المفكرين، إلى كوارث إنسانية كبيرة جدا توجت على المستوى السياسي بما سمي بظاهرة الكليانية. لنتذكر أن الحملة التي شنها هيجل على كانط منذ البداية وفي معظم كتاباته قامت على رفضه لتركيز فيلسوف النقد على كون العقل الإنساني محدود وغير قادر على الخوض في اللامتناهي بشكل إيجابي. لقد كانت معركة هيجل مع الكانطية هي إعادة الاعتبار للامتناهي والتأكيد على إمكانية تحققه، بل ضرورة تحققه. ولم تعمل الماركسية في هذا الإطار سوى على الاكتفاء بما قامت به تجاه

الفكر الجدلي بشكل عام، أي العمل على قلبه ليصبح سائرا على القدمين بدل الاستمرار من السير على الرأس. والأكثر من هذا فإن الماركسية منحت الفكـر الجدلي أدوات التنفيذ ليعمل اللامتناهي على أن يصير حقيقة فعلية ومتناهية.

يتعلق الأمر هنا بنقطة أساسية لعبت دورها في الرجوع من جديد إلى كـانط خلال النصف الثاني من القرن العشـرين. ولكـن هنـاك عناصـر كـثيرة تجعـل فلسفة كـانط في نهايـة المطـاف تفـرض نفسـها باسـتمرار علـى المهـتم بـالفكر الفلسفي أكثر من غيرها رغم أن كانط يؤكد على تعلم طريقـة التفلسـف بـدل اللجوء إلى تعلم فلسفة معينة. لنتذكر قوله الشهير:"ليست هنـاك فلسـفة ينبغـي تعلمها وإنما ينبغي أن نتعلم كيف نتفلسف". أقدم هنا بعض النقـاط الـتي تجعـل كانط حاضرا باستمرار، أو ممكن التحيين حسب التعبير الذي جاء في السؤال.

كيف يمكن الاسـتغناء عـن كـانط وهـو الفيلسـوف الـذي طـرح الأسـئلة الشهيرة، أسئلة ستظل "راهنيـة" وأساسـية بالنسـبة لكـل إنسـان ممـارس للفكـر الفلسفي، ولم لا لكل ممارس للفكر بشكل عام؟ لنذكر بتلك الأسئلة. ما الـذي أستطيع معرفته؟ ما الـذي ينبغـي علـى فعلـه؟ مـا الـذي يمكـنني ترجيـه؟ مـا الإنسان؟

ثم كيف يمكن ألا نستحضر كانط وهـو الفيلسـوف الـذي انتبـه إلى أهميـة التفكير في شروط السلم الدائم وسط الإنسانية بشكل عام وليس فقـط داخـل الإطار الضيق الوطن الواحـد أو الدولـة الواحـدة؟ وكلنـا يعلـم المكانـة الـتي يشغلها حاليا هذا الموضوع على مسـتوى السياسـية الدوليـة. إنـه مصـدر كـل الشرور الإنسان المعاصر، خاصة إنسان ما يسمى بالعالم الثالث. وتكمن أهميـة كانط في كون طرحه لهذا الموضوع تم مرة أخرى من زاوية الإمكان.

– كيف تفاعل الفكر العربي الحديث والمعاصر مع الفلسفة النقدية الكانطية؟

هناك بعض الاجتهادات العربية التي تحاول تحيين فكر كانط أمثال الدكتورة أم الزين المسكيني في كتابها من أجل كانط راهنا فكيف يمكن تحيين فلسفته؟

سؤال صعب في الحقيقة. فكما تعلم إن الاستمرار في الكلام عن الفكر العربي المعاصر دون التجرؤ على استعمال مصطلح الفلسفة العربية ينطوي على إشكال ويدفع إلى طرح السؤال التالي: لماذا لا نستعمل الفلسفة العربية المعاصرة كما نستعمل الفلسفة العربية الإسلامية القديمة؟ لا نتردد بتاتا في قول الفيلسوف ابن سينا والفرابي وابن رشد وابن حزم وابن باجة.....الخ ولكننا لا نجرأ على قول الفيلسوف محمد عبده، أو الفيلسوف جمال الدين الأفغاني، أو الفيلسوف الجابري أو الفيلسوف أركون أو الفيلسوف حسن حنفي أو...الخ؟

هناك من المهتمين بالفكر الفلسفي الذين ذهبوا إلى التصريح باقتدائهم بكانط في اهتماماتهم الفكرية خاصة الأستاذين محمد عابد الجابري ومحمد أركون. لقد كانا يؤكدان معا على نقد العقل العربي، وكتبا في الموضوع كتبا بأكملها في مجالات متعددة: الأخلاق والسياسة والدين ...الخ. ولكن إلى أي حد كان الجابري وأركون كانطيين؟ الجواب ولكل الأسف سلبي. لقد اهتم كانط بتقد العقل الخالص النظري والعملي معا. أكيد أن ما دفعه إلى ممارسة هذا النقد هو المعرفة الفعلية المجسمة وسط مجتمعه وتاريخه ولكن سهم النقد وجه نحو العقل الإنساني المحض الشمولي، ذلك لأن العقل المحض هو السبيل إلى الشمولية والضرورة.

أعتقد أن هذا البعد هو الذي ينقص الفكر العربي إلى حد الآن وأقصد بعد الشمولية. إن ممارسة الفكر واقتحام الحقل الفلسفي يستدعيان تبني بعد الشمولية، أي التفكير في الموضوع الشاغل لاهتمامنا من الزاوية الإنسانية

وليس من الزاوية الوطنية أو القومية أو الثقافية أو الدينية حتى وإن كان هم المفكر وانشغاله ذاتيين وفردين وخصوصيين.

تترتب عن التفكير بطريقة شمولية مسألة أساسية في الفلسفة تبناها كانط بدوره وبشكل كبير وعميق ألا وهي أَنْسَنَةُ المعرفة أولا ثم أنسنة الفعل الإنساني بشكل عام. هل في استطاعة المفكر العربي أن يسير في هذا الاتجاه؟ هل يسمح المجتمع العربي لأفراده التفكير بهذه الطريقة؟ أعتقد أن الجواب سيكون بالنفي مرة أخرى. يغرينا الفكر الفلسفي لأننا شعوب أكثر قربا من الشعوب المتفلسفة جغرافيا، ولكنه ينفرنا لأننا أكثر الشعوب بعدا عن أسس الفكر الفلسفي ثقافيا. أسمح لنفسي القول بأسف شديد، ومع الاعتذار لزملائي: تنتمي الفلسفة بالنسبة للمهتم العربي إلى "مجال الترجي" ولن يتجاوز المفكر العربي في إطارها إطار الهواية والترف. لنتذكر أن المجتمع الغربي لم يصبح مجتمعا فلسفيا بالمعنى القوي للكلمة إلا بعد مرور أكثر من عشرين قرنا على نشأة الفلسفة. أضف إلى هذا أن المسألة لم تتم إلا بعد تضحيات كثيرة، وأحيانا ذات ثمن باهض. أما نحن المتشبعون بالثقافة العربية فإننا نتبنى كثيرا النقل والترجمة في مجال يقوم أساسا على الإبداع والاعتماد على الذات والتضحية ومحاربة النمطية. أعتقد أننا لا نقدر دور الزمن وثقل التاريخ، وربما لا نولي الاهتمام لمسأله الوزن بشكل عام داخل الأنشطة الأنسانية.

الجزء الثاني

- **باعتباركم من مسؤولي مجلة مدارات فلسفية حدثنا عن سياق التأسيس والمسار.**

جاء تأسيس مجلة *مدارات فلسفية* نتيجة تأسيس الجمعية الفلسفية المغربية حتى يتمكن مكتب هذه الأخيرة من نشر مختلف المداخلات التي كانت تتم في إطار الندوات التي ينظمها باسم الجمعية، وكذلك السماح للمهتمين بالفكر الفلسفي من إيجاد منبر يقدمون عبره اجتهاداتهم وإنتاجهم. كانت المجلة ذات هدف تشجيعي لأعضاء الجمعية وللمشتغلين بالفلسفة بشكل عام. كما كان الهدف أيضا وبالأساس هو إخراج الفلسفة من المدرجات إلى المجتمع حتى تسند إليها وظيفة المساهمة في نشر الفكر وتطوير الثقافة وسط المجتمع. ولن يفوتني هنا أن أثير الحماس الذي اشتغل به الفريق المؤسس للجمعية وبالخصوص أستاذنا الجليل محمد سبيلا الذي نتمنى له دوام الصحة وطول العمر حتى يستمر في أداء دوره النبيل: ترسيخ الفكر الفلسفي وسط الثقافة المغربية. لقد قاد الأستاذ محمد سبيلا مبادرة التأسيس وسهر فيما بعد على توفير شروط استمرار صدور المجلة. لقد اتضح، بعد حصول تجديد مكتب الجمعية الذي يشكل في الوقت ذاته هيئة تحرير المجلة، الدور الحاسم الذي كان يؤديه الأستاذ سبيلا لاستمرار حياة الجمعية وحياة المجلة.

- **ماذا أضافت لكم مجلة أوراق فلسفية؟**

لم تضف لي شخصيا هذه المجلة بالنسبة شيئا ما غير تمكيني من نشر ترجمة نص لدولوز "في الغرائز والمؤسسات"، نص امتنعت مجلة مغربية عن نشره بدون تقديم أي مبرر. كما أنها لم تضف أي شيء للجمعية الفلسفية المغربية. لقد نسق مسؤول *أوراق فلسفية* مع أحد الزملاء عضو في مكتب الجمعية الفلسفية

المغربية لتخصيص عدد من أعدادها للأقلام الفلسفية المغربية وتوقف الأمر عند صدور ذاك العدد.

- ما هي العوائق الذاتية والموضوعية التي تعترض مسيرة مجلتكم الغراء؟

يصعب علي التعرض للعوائق الذاتية لأنها مرتبطة بالمكتب المسير للجمعية والمشرف على المجلة ويصعب علي شخصيا رصدها لأني ألتقي ببعضهم فقط، وفي مناسبات محدودة. سنعرف التفاصيل يوم تجديد المكتب. أما العوامل الموضوعية فهي واضحة وتتوزع بين المادة الفكرية والمادة النقدية. لم يعد سهلا الحصول على مقالات فلسفية للنشر ولم يعد سهلا أيضا الحصول على الميزانية الضرورية للطبع. الوزير الوحيد الذي دعم المجلة ماديا ،حسب علمي،هو محمد الأشعري.


- لماذا تنعدم المجلات الفلسفية في العالم العربي مقابل تكاثر المجلات الأدبية والثقافية؟

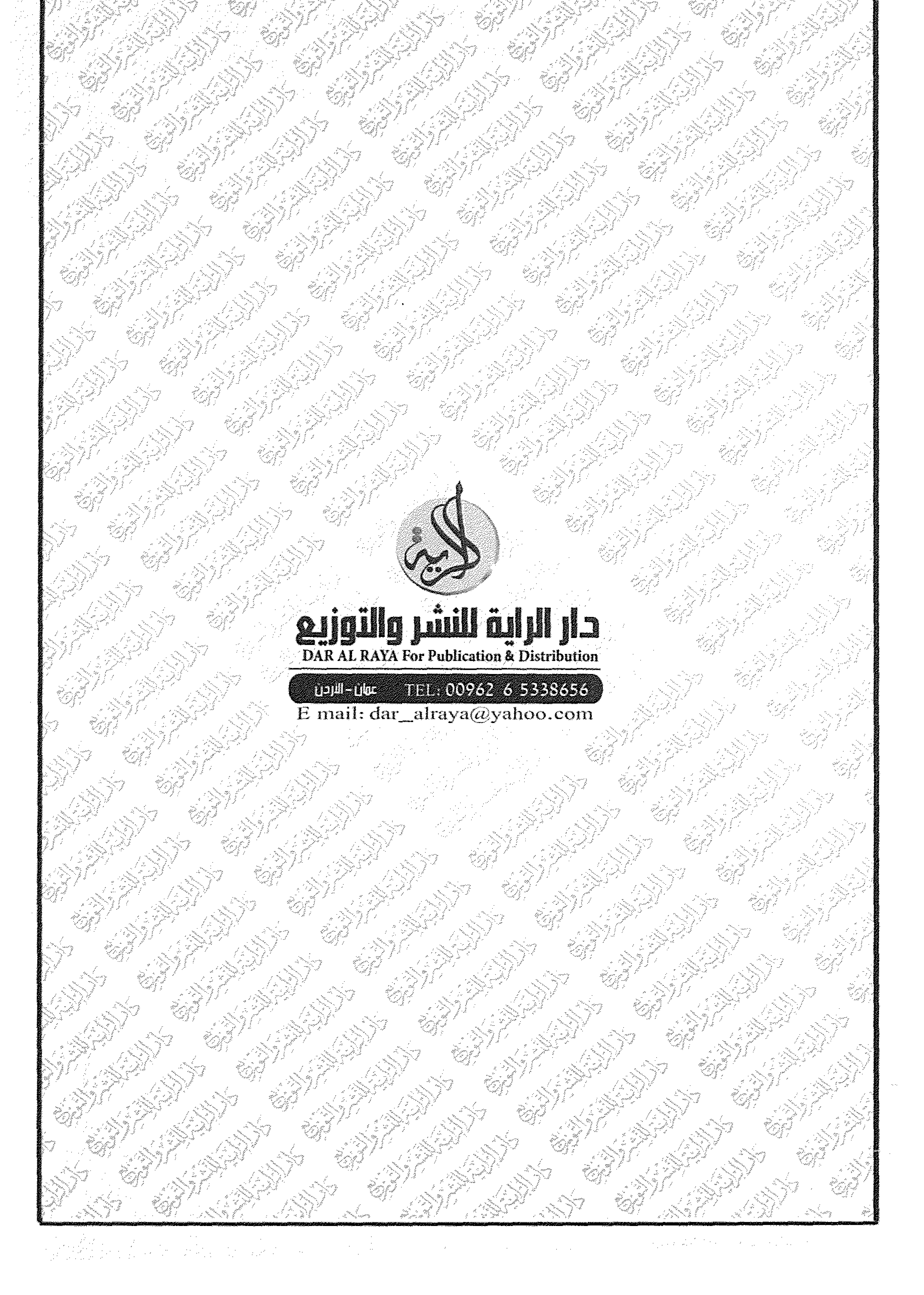
أود، قبل البدء في الجواب عن السؤال، الإشارة إلى أني سأركز على الشق الأول من السؤال لكوني لم أول اهتماما أبدا إلى الشق الثاني منه، ولا أريد الإدلاء بمجرد رأي في موضوع يستحق التحليل العميق والإلمام الشامل.

أعتقد أن جزء من الجواب قدمته أعلاه فيما قلته عن حضور كائط في العالم العربي. لم يتوصل الفكر الفلسفي بعد إلى أن يصبح تقليدا داخل المجتمع العربي ويشكل ولو جزء من هويته الفكرية. هذا بالإضافة إلى أن الفكر الفلسفي يعتبر نخبويا بامتياز، يقتضي الحصول على تكوين متين مع التحلي بإمكانية أخذ المسافة عن القناعات الشخصية كيفما كانت طبيعتها. يقتضي الفكر الفلسفي الاشتغال المستمر على الذات، أي التمرن على الفردية بمعنى التمرن على المسؤولية والمحاسبة والاستقلالية (autonomie) والاحترام

والتقدير. طبعا يطمح الفيلسوف عبر دفاعه عن فكره وعن الفلسفة إلى أن تكون هذه القاعدة هي القاعدة التي يتبناها المجتمع بكامله في التنظيم الذي يعتمده. يطمح إلى أن تتبنى التربية المعتمدة داخل المجتمع مثل هذه القاعدة حتى ينبثق التنظيم المجتمعي من الأفراد أنفسهم بعيدا عن وسائل التخويف والترهيب والعقاب. يسعى الفكر الفلسفي إلى تنظيم الحرية انطلاقا من الحرية واعتمادا على الحرية. وما أبعد المجتمع العربي عن مثل هذا المبدأ، بل إن نظامه قائم على محاربة هذا المبدأ، إن لم أقل على وأده. يذكر التاريخ أن المجتمع الجاهلي عرف وأد الأنثى بشكل اعتباطي، وسيشهد التاريخ نفسه أن المجتمع العربي الحديث يمارس، للأسف الشديد، وأد الحرية بشكل آلي.

لقد أدت هذه الممارسة إلى الحصار الدائم للفلسفة في العالم العربي بمختلف بلدانه. أكيد أن هناك تفاوتا فيما يتصل بهذا الحصار ولكنه حاضر بشكل كبير وعميق. هناك دول عربية تحارب الفكر الفلسفي علانية وترفض إدراج هذه المادة في مقرراتها المدرسية والجامعية. فحتى المغرب الذي يعرف انفتاحا كبيرا على المستوى الفكري ويتميز عن أغلبية الدول العربية بضمانه حرية التعبير ظل لمدة طويلة حريصا على تقييد الفكر وتهميش الفلسفة. ولما فتح المجال لهذه الأخيرة كانت المنظومة التعليمية للأسف الشديد قد دخلت في منعطف التقهقر والانحطاط عاجزة عن توفير الشروط الضرورية لضمان تدريس الفلسفة وتكوين الفلاسفة. يشبه وضعنا في هذا الإطار وضعنا في مجالات أخرى متعددة: العيش على الأمل. أرجو أن أكون قد قدمت فكرة واضحة عن الأسباب الكامنة وراء قلة المجلات الفلسفية في العالم العربي لكي لا نقول انعدامها.


دار الراية للنشر والتوزيع
DAR AL RAYA For Publication & Distribution
عمان - الاردن TEL: 00962 6 5338656
E mail: dar_alraya@yahoo.com


دار الراية للنشر والتوزيع
DAR AL RAYA For Publication & Distribution
عمان - الاردن TEL: 00962 6 5338656
E mail: dar_alraya@yahoo.com

Dialogues in philosophy

حوارات معاصرة في

الفلسفة والسياسة والفكر







دار الراية للنشر والتوزيع

DAR AL RAYA For Publication & Distribution

TEL: 00962 6 5338656 عمان - الأردن

E mail: dar_alraya@yahoo.com